

Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





ENHANCED BY Google

20 M@GM@ 20
ISSN 1721-9809



EL (LOS) SUR : CAMPOS DE LO IMAGINARIO
MI NORTE ES EL SUR

LE(S) SUD (S) : CHAMPS DE L'IMAGINAIRE
LE SUD...C'EST NOTRE NORD

Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo
(Número dirigido por - Sous la direction de)

Publicación en la lengua original de las contribuciones, francés o español
Publication en langue originale, espagnole ou française

M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

Editorial
Le(s) Sud en quête du Sud : une construction entre stéréotype et réalité

Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo

Nous pouvons faire de multiples lectures du/ des Sud (s), tant de ses propres représentations que des figurations prêtées par le Nord, comme de ses créations, de ses réactions, de sa quête incessante d'identité. Ce sont des lectures multiples obéissant à de multiples situations, qui font appel à des croisements inaliénables entre divers peuples et ethnies, à diverses disciplines, et suscitent des sentiments mélangés, pouvant aller du rejet à l'attraction presque magnétique qu'exerce chacun des deux des hémisphères l'un sur l'autre. Notre intention première était de réunir divers points de vue liés aux problématiques actuelles du Sud (s), liées à l'imaginaire.

Editorial
El (los) Sur buscando al Sur: una construcción entre estereotipos y realidad

Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo

Todas las lecturas que podamos hacer del Sur, de sus propias representaciones, de aquellas vehiculizadas por el Norte, de sus creaciones, de sus reacciones, de su búsqueda constante de identidad, son lecturas de múltiples situaciones, que llaman a cruces insoslayables entre pueblos, entre distintas etnias, entre disciplinas, entre sentimientos que van desde el rechazo hasta la atracción casi magnética

entre los dos hemisferios. Nuestra intención primera era la de reunir de manera aproximativa las problemáticas actuales de los Sur, ligadas a lo imaginario.

El Mundo Andino - Le Monde des Andes

Vinculación entre sociedad y espacio: una aproximación al caso de Santa Victoria (Dpto. Sta. Victoria- Salta- Argentina)

Norma Beatriz Vargas

Este trabajo, enmarcado en el departamento Santa Victoria, ubicado en el extremo nor-occidental de la Provincia de Salta, República Argentina, se dirige, a partir de observaciones etnográficas sobre una sociedad de características andinas, a explorar la forma de vinculación entre el mundo social y el natural. Este acercamiento permite captar en buena medida el uso espacial y la movilidad implicada en ese uso, en tanto estrategias económico-sociales implementadas por parte de los lugareños. Este incluiría diferentes ocupaciones y cultivos a variable altura, constituyendo una práctica reconocida como "miska", característica de la organización socio-económica andina.

Representaciones del Mundo Andino en un relato oral sobre fantasmas

Florencia Raquel Angulo Villán

Este trabajo centra el análisis en las narraciones de tradición oral que tematizan las historias de fantasmas. Si bien existen "constelaciones de imágenes" más o menos constantes compartidas por el ser humano y su entorno material y social, éstas se enriquecen en tanto pueden ser leídas desde los códigos de la cultura que las produce. En este caso, representada por la zona andina. La metodología utilizada pondrá en relación las categorías de imaginario desde una perspectiva antropológica y los aportes de la filosofía andina, sustentada en los principios de reciprocidad y complementariedad. La lectura analítica tiene como objetivo poner de manifiesto cómo los discursos orales que circulan en una comunidad en particular se constituyen como estrategias de consolidación de la "memoria" de un pueblo.

La leyenda de la Laguna del Volcán: la textura cultural de un relato

Ana Lucrecia Rovaletti Lagos

La función de la leyenda es decir algo sobre la resignación del hombre frente a los sucesos del mundo. Expresar esa lucha despiadada con las fuerzas ocultas que están dentro de él y a su alrededor; y que hacen que todo empeño termine en trágica destrucción. La leyenda, como la mayoría de los modelos creados y utilizados por la cultura humana, como los mitos, las creencias, la religión, el arte, se ofrece como modelo del mundo: toda vez que se manifiesta, la leyenda actualiza el pasado histórico cultural de una comunidad, instalando y recomponiendo el ciclo mítico, necesario para su vida cotidiana. Por ello su conservación es fundamental para las sociedades, el modelo de mundo, la cosmovisión y la idiosincrasia pueden así conservarse y sostenerse.

El lenguaje simbólico de los dioses quechuas: el Señor « Akuchimay » en el imaginario popular huamanguino

Alfredo Alberdi Vallejo

Este es un examen del arquetipo quechua visto desde la semiótica contemporánea. Explica el lenguaje de los dioses quechuas que "hablan" mediante los símbolos cósmicos, pronuncian su voluntad a través de los fenómenos meteorológicos haciéndose presentes sobre la Tierra. Encarnan apariencias diversas (adoptan las formas de animales, insectos o humanos). Los quechuas conocen a sus dioses nativos como "Wamani", quienes habitan las montañas. Para el culto a esos dioses se construyen sus "templos" –generalmente son cuevas debajo de los peñascos de las colinas– se llevan ofrendas y se escogen a sus sacerdotes. Los dioses "Wamani" se dividen en masculinos y femeninos. Estas deidades nativas se han sincretizado con las divinidades religiosas católicas, especialmente con la Cruz y Santa María. En la búsqueda del adoratorio dedicado al dios "Wamani Akuchimay" (colina de la ciudad actual de Huamanga o Ayacucho, Perú), el autor llega a conocer y describir ese "templo" quechua, desenfunda los misterios de un pasado en un presente decadente y quiere comprender y describir los mensajes que envían esos dioses nativos a la masa indígena quechua.

Imaginario e imaginario literario del (los) Sur
L'Imaginaire et l'imaginaire Littéraire de (s) Sud (s)

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

Le parti de la subversion : innovation ou stéréotype ? Postulation de l'anticonformisme et reconstruction du topique nègre dans le roman subsaharien post-colonial

Ludovic Obiang

Si le roman africain subsaharien s'affirme à l'origine comme un instrument de lutte anticoloniale, il n'en reste pas moins d'une facture relativement «classique» jusqu'au début des années soixante. Il faut attendre le détournement des « indépendances » pour que les romans de Yambo Ouologuem, Ahmadou Kourouma et bientôt Sony Labou Tansi en viennent à associer engagement thématique et innovations esthétiques. Prenant le relais, leurs épigones n'hésiteront pas à recourir aux formes les plus radicales de la subversion, de l'ubuesque à l'obscène le plus outré. Le risque étant d'établir à leur insu une nouvelle forme de conformisme, basée sur un refus systématique et caricatural de toute norme et convenance. Nous examinerons ce recours généralisé à la subversion de façon à expliciter son fonctionnement et à montrer comment elle éclaire les rapports tumultueux entre l'Occident (Le Nord) et l'Afrique (le Sud).

Vers le Nord coule le Nil : étude des espaces de l'imaginaire « littéraire » du Sud

Aya Sakkal-Espère

A travers le roman de l'écrivain soudanais T. Salih, Saison de la migration vers le Nord, considéré par l'Académie des Lettres arabes comme le roman le plus important de la littérature arabe du XX è siècle, notre étude s'attache à montrer que sur l'espace arabo-noir nilotique du Soudan se superpose un territoire imaginaire d'un Sud englobant aussi bien l'Afrique noire que l'Orient arabe sur les rives du Tigre au temps des Mille et une Nuits. L'état de cet imaginaire et imaginé est examiné par le biais des stéréotypes et clichés qui surabondent dans le roman, permettant ainsi de mettre à mal le système de représentation du Sud vu par le Nord. Parallèlement, un autre Sud sera dessiné par un homme du Sud, le narrateur, le rétablissant dans sa réalité, loin de toute mythification. Terre vue aussi bien dans sa beauté et sa poésie que dans son ingratitude et sa sécheresse. Ce projet de réécriture va de pair avec la création de métaphores originales. L'étude tente d'analyser aussi cette cartographie mouvante où le Sud et le Nord s'attirent et se déchirent mutuellement. Ainsi, le Sud ne cesse de chercher son Nord, son autre, destin inscrit dans le limon de sa terre même « Le Nil va inexorablement vers le Nord ».

Poesía en el Paralelo 40 Sur: memoria mestiza y territorio en la poesía de Delia Domínguez y Jaime Huenún

Sergio Mansilla Torres

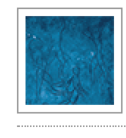
En este trabajo se insiste más en los puntos de confluencia que de disyunción entre las poéticas y las circunstancias que rodean a los poetas chilenos Delia Domínguez y Jaime Huenún. Leemos su obra como respuestas/propuestas estéticas locales al desafío de construir modernidad literaria desde y con una territorialidad local, cuyas significaciones identitarias (su historia, su naturaleza, sus atmósferas humanas, sus rituales y tragedias) son o pueden ser el soporte de una poesía que no renuncia a ser documento que registra la humanidad profunda de quienes, desde su anonimato, aportan voz y memoria a la poesía.

Le Désir Dionysiaque de l'Imaginaire Méditerranéen

Orazio Maria Valastro

L'Etna espace privilégié des cosmogonies antiques, affirmation de l'ordre du monde mythique par la mythologie grecque romaine, étaye une nouvelle géographie mythique par les écrivains modernes, reliant la mythologie au décor mythique instaurant le thème de la régénérescence des rois de l'Etna. Cet espace oxymorique durandien s'érige en tant que décor mythique, mobilisant un schème dramatique actualisant des polarités opposées et une force de cohésion située dans le socle de la thématique mythique de la régénérescence des rois de l'Etna. Les « Ateliers de l'Imaginaire Autobiographique » accueillent et soutiennent dans les territoires existentiels de l'Etna, le désir d'autobiographie de personnes ordinaires découvrant dans l'écriture de soi une expérience régénératrice. Je propose ainsi de saisir un certain esprit du temps, éveillé à vivre et partager les sentiments de l'intimité des êtres comme un voyage dans l'espace mythique et oxymorique du Mongibello, éduquant au voyage en soi. Il s'agit d'un désir étayé par l'imaginaire et les valeurs du Sud, ordonnant le grand complexe du Géant mythique de la méditerranée, l'Etna, évoluant depuis la mythologie grecque romaine aux écrivains postmodernes devenant les biographes de leurs existences.





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

El imaginario y el Arte - Art e Imaginaire

Diversidad e Identidad: el Paisaje fotográfico en el arte contemporáneo de América Latina.

Andrea Elías

Este trabajo expone el tratamiento del paisaje fotográfico en la obra de algunos artistas que comparten la realidad latinoamericana. La aproximación a esta realidad, tratada desde la articulación fotografía - paisaje, y sus modos de apropiación y transformación, aparece en los planteos artísticos sostenidos muchas veces por una actitud crítica ante el medio. Los artistas mencionados en este trabajo exploran el paisaje fotográfico de manera diversa, tan diversa como las distintas formas de relacionarse con la naturaleza y la cultura propias, y desarrollan en menor o mayor medida, un discurso relacionado con la problemática de sus comunidades. Este trabajo pone en relieve una actitud crítica recurrente por parte de artistas latinoamericanos hacia las políticas de identidad propuestas por los sistemas hegemónicos, no sólo como una manera de encontrar un lugar propio dentro del campo del arte, sino también como fenómeno inherente a una pluralidad de identidades sociales que comportan una nueva sensibilidad desligada de una matriz simbólica unitaria y central.

Visibilidad y miradas: reflexiones acerca de los procesos de tecnologización en la era informacional y su impacto en el imaginario

Ana Claudia García

Las poéticas tecnológicas desarrolladas por algunos artistas latinoamericanos han sabido dar cuenta no sólo de la tecnologización en la era de la informática sino también, y fundamentalmente, de cómo esta dinámica de cambios científicos, técnicos y sociales es imaginada en su dimensión glocal.

El impacto del Sur - L'impact du Sud

La mondiaterranée ou la méditerranéisation du monde

Hervé Bonnet

Toutes nos boussoles indiquent le Nord. D'ailleurs, de quelqu'un qui a « perdu la raison » ne dit-on pas qu'il a « perdu la boussole » ou le nord ? L'identification de la rationalité et de ce point cardinal n'est pas innocente. Mais s'il y a du Nord, déterminé, reconnaissable, identifiable en tant que tel, cela ne signifie t-il pas que nous évoluons dans une dimension géographique qui, loin d'être ordonnée à un espace neutre et homogène, relève bien plutôt d'une spatialité différenciée toute empreinte d'hétérogénéités locales ? Et si, comme le veut une des maximes de la tradition philosophique, « toute détermination est négation », ne devrions nous pas alors nous questionner, nous, peuples du Nord, quant à l'essence de ce Sud par rapport auquel nous nous déterminons en nous y opposant, fût-ce sous couleurs de non opposition ? En réalité, le sud est véritablement notre « nord » au sens où, culturellement et intellectuellement, le mouvement général d'occidentalisation du monde que certains ont pu reconnaître et penser sous le vocable de « mondialatinisation » implique un phagocytage mondial par le Sud. Mais la question se pose de savoir de quel Sud s'agit-il ? Nous tâcherons de montrer que ce processus historique et historial du déploiement de l'empire du Sud est ordonné et opéré par cet espace matriciel à bien des égards au regard de l'occident que constitue la Méditerranée. Nous verrons en quoi la Méditerranée, appréhendée dans sa dimension propre, c'est-à-dire par delà sa stricte restriction à une aire géographique, peut être pensée comme l'orient de l'histoire du monde et la source des possibilités de l'Avenir de l'humanité.

L'imaginal et la dimension apophatique de la modernité

Jawad Mejjad

L'imaginal, notion forgée par H. Corbin, caractérise un monde intermédiaire, entre lumière et ténèbres, appréhendé sur le mode symbolique et permettant de rattacher le monde matériel à sa source. On pourrait croire que ses origines du Sud confinent l'imaginal aux sociétés traditionnelles et archaïques et l'éloignent d'autant des sociétés occidentales, rationnelles et scientifiques. En fait, bien que d'origine spirituelle et religieuse, l'imaginal se manifeste néanmoins dans la modernité, et l'on retrouve ses caractéristiques essentielles autant dans la laïcité, l'économie, la science ou la psychanalyse.

Reflexiones desde la Filosofia, la Sociología, la Geografía y la Geopolítica
Réflexions sur le Sud à partir de la Philosophie, la Sociologie, la Géographie et la Géopolitique

Le présent travail traite de la place la violence dans l'imaginaire brésilien. Il propose une lecture du rôle de la violence dans le processus de construction des rapports sociaux au Brésil. En partant de la perspective selon laquelle la violence est un élément basique des rapports qu'entretiennent entre eux les individus et les groupes, on aborde les images symboliques de la violence. On discute des "traces" que les tous premiers rapports conflictuels entre les peuples autochtones et les envahisseurs portugais ont laissé à la société brésilienne. Dans ce texte on aborde la production des conflits ainsi que leurs liens avec le milieu géographique, en démontrant comment les espaces physiques sont classifiés comme des interstices où le bien et le mal peuvent s'établir en consonance avec l'univers imaginaire. On tente de déchiffrer comment la perception de la violence elle-même et sa classification à une époque donnée sont toujours liées à des relations conflictuelles qui cherchent à sacraliser ou à profaner certains usages de la violence. En discutant les "marais" qui touchent aux transformations esthétiques de la violence dans la modernité brésilienne, on traite de la structure de la société brésilienne et de la production de rapports conflictuels. On y démontre que la violence constitue une sorte de structure anthropologique des rapports sociaux au Brésil.

Maroc et Mexique sont deux Etats qui ont construit depuis une quinzaine d'années un nouveau discours et de nouvelles politiques pour valoriser leur proximité au « Nord ». Alena et Mexamérique d'un côté, quasi intégration au marché européen et péninsule tingitane de l'autre, sont devenues des lignes majeures des discours gouvernementaux. Cette valorisation des nords a provoqué une nouvelle vision des territoires nationaux, dans laquelle il faut répondre aux inquiétudes des suds, éloignés et sources de problèmes géopolitique tant au Mexique (la rébellion néo-zapatiste au Chiapas) qu'au Maroc (le Sahara occidental). Cet article tente de montrer comment à travers les nouveaux plans de développement mis en place par les Etats pour répondre différemment à leurs inquiétudes, de nouvelles représentations géopolitiques révélatrices des « imaginaires du sud » se mettent en place auxquelles répondent des populations en soif d'identité.

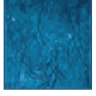
Le tourisme durable est-il un instrument d'aide à la lutte contre la pauvreté ? Cette question débattue maintenant depuis plusieurs années au sein des instances internationales, au premier rang desquelles l'organisation mondiale du tourisme (OMT), n'a été que trop peu envisagée du côté de l'économie informelle, et par exemple de la prostitution. En effet, de nombreux rapports permettent de constater, au fil des décennies, l'essor continu du tourisme qui s'est diversifié de plus en plus, au point de devenir un des secteurs économiques dont la croissance est l'une des plus rapides du monde. Le tourisme contemporain est ainsi étroitement lié au développement économique, et il concerne un nombre grandissant de nouvelles destinations. Cette dynamique en fait un moteur essentiel du progrès socioéconomique et le volume d'affaires du secteur touristique dépasse celui des industries pétrolières, agroalimentaires ou automobiles. Le tourisme constitue ainsi une des principales sources de revenus pour beaucoup de pays en développement, comme la Thaïlande ou l'Egypte par exemple. L'OMT peut ainsi affirmer que « la réduction de la pauvreté est devenue une condition essentielle du développement durable. Plus le tourisme se développe et est géré de façon durable, plus il peut grandement contribuer à soulager la misère » .

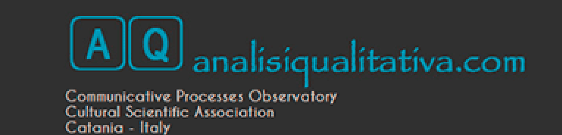
En este escrito prima una cuestión espacial. Una cuestión de nuestro espacio del Sur. Espacio y tiempo aparecen siempre ligados entre sí, pero también el espacio guarda una estrecha relación con lo imaginario ; recordemos la premisa de Gilbert Durand : « l'espace, forme a priori du fantastique ». El

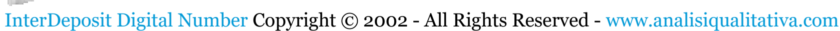
Espacio es la forma a priori de todo proceso de la imaginación y de la formación de imágenes « sólo hay intuición de imágenes en el seno del espacio, lugar privilegiado de nuestra imaginación », elevando de la suerte la categoría espacial como primera, antes de la temporal. Y en efecto, el mito y el símbolo escapan a toda concepción de tiempo, ubicándose en un illud tempus o tiempo fijo y eterno, pero dentro de un continuum geográfico, en el que se pasa de un clima a otro, de una altura a otra. Se trata de un pluralismo infinitamente rico en el que cada regionalización aparece como individuación, cada región como una persona y donde la geografía resbala hacia la biografía, de un pueblo o de un individuo. Lo Imaginario no es pues un pensamiento o una abstracción, sino una manera de aprehensión de lo real, cuyas raíces están en el medio que nos rodea y en nuestra propia biología. Al mismo tiempo, el arraigo ontológico de todo pensamiento, tendrá sus raíces en ese imaginario. En el racionalismo moderno la perspectiva temporal que estudia la historia, comporta una irreversible oposición entre un « antes » y un « después », permitiendo solamente un viaje de ida, pues para ella el tiempo es irreversible y la flecha del tiempo nos lleva a un « progreso ». Lo cierto es que ese progreso nos ha conducido a la brutal modificación del espacio del (los) Sur. Las fronteras y límites se siguen levantando - y creemos- deben tener una gran incidencia en el (los) imaginarios ; es lo que nos ha llevado hacia una serie de investigaciones, preguntas y reflexiones que ponemos a consideración del lector.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France












Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

LE(S) SUD EN QUÊTE DU SUD : UNE CONSTRUCTION ENTRE STÉRÉOTYPE ET RÉALITÉ

Traduction : Marilyne Renard

Mabel Franzone

mabel.franzone@gmail.com
Chercheuse Ministère de la Culture de Salta- Argentine- Membre du Conseil Assesseur du Ministère d'Education de Salta-Argentine. Membre de l'Institut d'Etudes Philosophiques de Salta (CEFISA). Doctorat de Lettres- La Sorbonne Nouvelle-Paris III- Doctorante en Sociologie sous la direction de Michel Maffesoli. La Sorbonne- Paris V. Membre du CEAQ (Paris V)- Membre du CRICCAL (Paris III). Chercheuse indépendante.

Alejandro Ruidrejo

aruidrejo@yahoo.com.ar
Magíster en Filosofía Contemporánea, Especialista en Etica y Licenciado en Filosofía, por la U.N.Sa. Co-Director del Departamento de Posgrado de la Facultad de Humanidades de la U.N.Sa. Docente en múltiples cursos de posgrado sobre filosofía contemporánea. Obtuvo las "Beca de Investigación" y "Beca de Perfeccionamiento en Investigación" otorgadas por la Universidad Nacional de Salta. Co-Director de la Maestría en Derechos Humanos de la U.N.Sa. Actualmente Profesor Adjunto Regular de las cátedras Gnoseología, y Perspectivas Sociofilosóficas Contemporáneas y Director de la Escuela de Filosofía de la U.N.Sa. Director del Proyecto de investigación del CIUNSa Nº 1806 "Foucault: las artes de gobierno y la Reducción Jesuíticas". Miembro del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura, de la Universidad Nacional del Comahue.

Nous pouvons faire de multiples lectures du/ des Sud (s), tant de ses propres représentations que des figurations prêtées par le Nord, comme de ses créations, de ses réactions, de sa quête incessante d'identité. Ce sont des lectures multiples obéissant à de multiples situations, qui font appel à des croisements inaliénables entre divers peuples et ethnies, à diverses disciplines, et suscitent des sentiments mélangés, pouvant aller du rejet à l'attraction presque magnétique qu'exerce chacun des deux des hémisphères l'un sur l'autre. Notre intention première était de réunir divers points de vue liés aux problématiques actuelles du Sud (s), liées à l'imaginaire. Nous demandons aux lecteurs d'inclure dans cette perspective « imaginaire » diverses «

manières de voir » : une autre façon de percevoir la réalité qui dépasserait les canons instaurés par la Modernité ; une trame qui unirait les différentes disciplines (Gilbert Durand) ; l'articulation entre les structures sociales et leurs représentations ; la dynamique constante entre l'imaginaire collectif et l'imaginaire individuel ; la permanente créativité de l'être humain qui unit et réunit les objets de perception- déployés en images- dans un espace donné, espace qui devient catégorie superlative d'appartenance et non une simple localisation.

Cet état d'appartenance nous permet de naviguer entre le stéréotype et la réalité ; entre la « vision » du Sud apportée par le Nord et notre propre vision. Le Nord de la Modernité diffusa à l'égard du Sud des stéréotypes de paresse, de pays où l'on fait de longues siestes, où la science est quasiment inexistante, de contrées sans développement aucun, donc, inférieures, où coexistent des races de diverses origines et par là même « naturellement » déficientes intellectuellement parlant, de sociétés incapables de s'organiser, enfin tout un éventail d'étiquettes justifiant la domination et l'esclavage. Ces stéréotypes s'accompagnèrent naturellement de « visions » d'exotisme, d'images de continents « magiques », de terres mythiques, où le soleil ne se cache point, pleines de couleurs et de beauté, de pays remplis de richesses inexploitées où l'on pouvait aller chercher un nouveau destin. Les visions « exotiques » découlent de visions négatives, lorsque de certaines contrées on ne retient que le concept de « l'état de Nature », faute de pouvoir faire confiance à leurs habitants. Ces visions de l'autre, soit idéalisées, soit dégradantes, fonctionnaient tant pour les indigènes et les métis de l'Amérique Latine, que pour les Asiatiques, les Arabes ou les Africains.

Le (s) Sud existe dans chaque région, dans chaque pays. Il est composé des êtres les plus vulnérables, les plus pauvres. Aujourd'hui on voit resurgir avec force les vieux stéréotypes qui servent à stigmatiser la masse appauvrie de la marginalité renouvelée relancés cette fois par les frères du Nord « local ». Quelles sont les réponses du Sud (s) aujourd'hui, quand la globalisation effrénée fait des ravages ? Notre intention était de réunir diverses réponses sur le sujet, de tenter d'éclaircir l'état actuel des « discours d'outre barbarie », juste expression qui est aussi le titre d'un des meilleurs ouvrages du penseur mexicain Leopoldo Zea.

Notre intention seconde était de voir dans quelle mesure l'hyper-globalisation- qui entraîne les pays du Sud à la dérive - avait provoqué des ruptures dans l'imaginaire, dans la conception de nous-mêmes, dans celle des images de « notre » Sud. Par là même il s'agit de prendre conscience des réponses qui surgissent, tels des mouvements sociaux, des théories critiques, des déplacements de populations ou encore de nouveaux courants littéraires. Ces réponses ou ces réactions vont être marquées par les limites érigées, sans cesse, entre les Nord et les Sud, par les murs bâtis et qui sont symboliques, conceptuels, idéologiques et ethno-économiques. Les problématiques qui sont ressorties des diverses collaborations reçues des continents africain et latino-américain, et des quelques apports français, nous ont permis d'établir une série de croisements et de convergences qui tournent autour d'un axe : la quête d'identité.

1. L'incessante quête d'identité

De l'autre côté du miroir, de l'autre côté du Nord, il y a des peuples, autrefois les objets de colonisation. Pour pouvoir survivre ils ont dû maintes et maintes fois « barbariser », adapter les discours du « civilisateur. Pour les gens du Sud, l'identité est le point vital de l'existence. Si la Grèce Antique s'interrogeait sur le problème de l'être en tant qu'être, de la même manière l'Amérique Latine des XIXe et XXe siècles l'Asie et l'Afrique du XXe siècle s'interrogent sur leur identité, sur la possibilité d'existence d'une autre philosophie, d'une autre science, de littératures et de cultures qui leur soient propres. L'identité fut, et est encore le thème qui généra et génère des discours critiques, philosophiques et qui se voit reflétée à travers les créations artistiques et littéraires. L'Asie prit conscience du besoin d'incarner ses propres traditions, tout en reconnaissant l'assimilation d'une civilisation imposée, avec une assez bonne disposition d'intégration d'autres cultures de la région ou du monde. Cette volonté d'intégration surgit de façon spontanée sur les trois continents nommés. Pourtant le processus pour trouver une identité se voit si balisé d'embûches, si marqué d'étapes douloureuses, qu'on est obligé de faire des aller et retours, de parcourir des chemins marqués de stéréotypes et de combats constant pour s'en délivrer. Ces chemins sont dessinés par Ludovic Obiang dans sa contribution à ce numéro de m@gm@: « Le parti de la subversion : innovation ou stéréotype ». L'auteur retrace les mouvements du roman africain et la vision du nègre ; il avance le terme « migritude », qui désigne une nouvelle tendance littéraire, née de l'écriture « black » des rives de la Seine, à Paris. La « migritude » représente les cultures de la violence, celles qui donnent à voir la dislocation « de la conscience et des choses », apparaissant comme un croisement obligé avec la quête d'identité. Structure de violence analysée par Vanderlan Silva dans « La place de la violence dans l'Amérique du Sud : le Brésil ». Il propose une lecture du rôle de la violence dans les processus de construction de relations sociales à travers l'analyse de la société brésilienne et la formation de son imaginaire. Cet imaginaire, depuis l'arrivée des Portugais, s'est forgé par des « visions » d'harmonie et de dissonance. Mais la violence, présente dans la vie quotidienne peut se lire comme un patrimoine collectif que les différents groupes utilisent de différente manière ou comme une réaction à la violence même du système en place. C'est à partir de ces deux auteurs que nous identifions une structure de violence propre au long voyage en quête d'identité, violence palpable aussi au niveau individuel. Ainsi le montre, dans l'imaginaire littéraire, Aya Espère Sakkal dans « Vers le Nord coule le Nil... », analyse d'un roman d'un grand auteur soudanais. Le personnage principal, identifié par la doublure homme-fleuve, retourne la violence contre lui lorsque la migration au Nord lui impose de « remplir » les stéréotypes auxquels il est soumis de par son origine, ou quand, à la fin de sa vie, épuisé, il s'interroge sur son propre voyage migratoire et par là même, sur sa vie tout entière. Andrea Elias, du côté de l'Art, nous parle du travail photographique des paysages en Amérique Latine, comme étant aussi un discours critique à l'encontre de l'identité hégémonique imposée par

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

le Nord. Elle pose les jalons d'une identité plurielle et d'une nouvelle sensibilité détachée de la matrice unitaire.

2. Les pôles s'attirent

Les gens du Nord souhaitent aller vers le Sud et ceux du Sud nourrissent le désir d'aller vers le Nord. Que cachent ces désirs ? Peut-être le besoin de chercher d'autres d'horizons que ceux dont nous disposons « sous la main », le besoin de nourrir l'imaginaire, lieu privilégié des pulsions d'errance, espace du voyage entre le désir et la nostalgie. Il semble que dans l'âme de l'homme s'inscrit ce besoin de penser toujours à un « ailleurs », ailleurs qui est en soi une idée-refuge. Sans doute est-ce du à la polarité présente dans la psyché humaine marquée par des points cardinaux, différents, contraires ; l'homme possède une âme « tigrée » (Gilbert Durand) où l'homogénéité du pôle s'échappe vers l'hétérogénéité du champ. Cette riche notion de polarité liée aux désirs d'un « ailleurs » nous permet d'insinuer que l'homme même cherche à unir les limites, en termes de poétique et d'espérance, dans la volonté d'appréhender un continuum géographique. En effet, ce continuum permet la réversibilité du voyage, avec des allers et retours dans un périple imaginaire ou non. L'attraction « magnétique » a été remarquée par Aya Espère Sakkal (op. cit.) et par Hervé Bonnet dans son article « L'empire du Sud : la mondiaterranée ou la méditerranéisation du monde ». Cet auteur analyse la Méditerranée dans ses origines et ses résonances ou ses fréquences, ce qui veut dire, dans tout son « spectre », celui qui, se découplant mille fois sur le monde entier, repositionne ce haut lieu comme un nombril, une matrice, un centre d'où se nourrissent encore les cultures et tout homme pour qui les noms des grands philosophes ont un sens. Ainsi la méditerranéisation est un « phagocytage » du monde par le Sud opéré à travers la Méditerranée. Celle-ci plus qu'une aire géographique est le lieu d'interpénétrations culturelles et ethniques, l'endroit de l'amoureuse proximité des langues qui se présente tel un « Orient » de l'histoire et de l'être, source des possibilités pour l'Avenir de l'humanité. La puissance de « l'imaginaire de la Méditerranée » apparaît aussi sur les pages d'Orazio Maria Valastro : « Le désir dionysiaque de l'imaginaire méditerranéen ». Nous trouvons une convergence de géographie sacrée, de réunion de forces des éléments Feu- Air et de la connaissance initiatique des profondeurs ; le tout uni dans l'Etna, volcan et montagne, mythe directeur qui nourrit les plus précieuses mythologies collectives, transmises à l'individu, oeuvrant en lui, travaillant son être profond, tel un forgeron. L'Etna descend des grandes hauteurs pour s'enraciner chez les hommes ; la montagne est vécue autant de l'extérieur que de l'intérieur de l'homme et ce vécu aura un pouvoir régénérateur et ordonnateur de forces dynamiques. Et la forme physique- poétique de l'Etna devient-t-elle poétique de soi, puisque c'est la forme que les hommes mettent en scène quand ils parlent d'eux, quand ils dressent un tableau de leurs propres expériences. La force de la Méditerranée est comparable à un aimant, force « omphalique ».

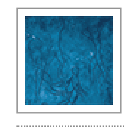
Jawad Mejjad dans son écrit « L'Imaginal et la dimension apophatique de la Modernité », étudie les prolongations dans les sciences européennes modernes de la notion féconde d'imaginal, notion chère à Henry Corbin dont l'origine est bien le Sud. Ce papier montre la manifestation du concept qui caractérise un monde intermédiaire entre l'ombre et la lumière dans la laïcité, l'économie ou encore dans la science et la psychanalyse. Le Nord est impur, contaminé qu'il est des valeurs du Sud.

3. Ruptures dans le continuum de la géographie

Les ruptures violentes de la géographie du Sud apparaissent comme toile de fond dans plusieurs collaborations. La globalisation farouche entraîna un brutal changement des espaces du Sud, avec perte des lieux de culte ou des lieux dits sacrés, des montagnes, des fleuves, des lacs. Les lieux des anciens sont vidés de leur charge symbolique et vidés dans le sens littéral du terme. Ainsi le constate Alfredo Alberdi Vallejo dans son article « El lenguaje simbólico de los dioses quechuas. El Señor « Akuchimay » en el imaginario popular huamanguino ». Il nous raconte que, étant installé en Europe, il retourna à deux reprises dans son Pérou natal, où il découvrit de profonds changements survenus dans les lieux et objets de culte. Les espaces, autrefois miroirs du dôme céleste, avec de hautes montagnes qui favorisaient l'union du Ciel et de la Terre, sont aujourd'hui des espaces violés et détruits, parfois seulement pour construire une piste de compétition de motos. Finalement, Alberdi nous dit que son album de photographies est plein de témoignages de ce que fut autrefois le Pérou, et la seule preuve opposable au positivisme péruvien actuel. Mabel Franzone se demande si la perte des « hauts lieux » ou des lieux de culte a aussi entraîné des ruptures dans les imaginaires, individuels ou collectifs, ou dans le « paysage intérieur » des corps. La fracture économique va de pair avec une fracture sociale, fracture qui produisit l'apparition d'un nouveau type de pauvres, ceux qui vivent des déchets. Ce sont les nouveaux « barbares ». Cette fracture sociale est suivie d'une rupture épistémologique entre modernité et postmodernité, la Critique se fait à partir d'une philosophie pragmatique qui cherche à penser une épistémologie du Sud. Fabien Brial, dans son article « Tourisme international et prostitution féminine : le cas de Nosy Bé (Madagascar) », traite un sujet auquel le Sud en entier reste sensible : la prostitution comme conséquence du développement du tourisme et comme l'un des critères décisifs dans le choix de certaines destinations. L'accent mis sur le tourisme, véritable industrie, a engendré de lourds changements, comme la perte des espaces verts au profit d'activités dorénavant concentrées dans des lieux dits « touristiques », la construction démesurée de grands hôtels, ce qui a pour conséquence la surenchère des denrées alimentaires, la montée du prix de l'immobilier et la prostitution. Cet auteur nous pousse à nous poser la question : le tourisme est-il en train de devenir une néo-colonisation ?

4. Des réponses





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Des penseurs originaires du Sud ont avancé certaines réponses qui pourraient instrumentaliser d'autres réponses, plus concrètes cette fois, telles des pratiques sociales communautaires fondées sur le principe de solidarité. Ainsi, dans l'appareillage de la connaissance, s'est formulée une réponse à la catégorie d'universalisme, celle de l'universel qui peut prendre en compte ce qui est local. Ces réactions ou réponses se formulent à l'intérieur d'une perspective holistique et apparaissent dans les contributions à ce numéro, contributions venues du Monde des Andes, « mundo andino ». Que ce soit sous la forme de l'analyse textuelle d'un récit, l'analyse de mythes ou de légendes, ou l'apport anthropologique sur l'utilisation sociale d'un espace bien déterminé (une petite communauté de Salta- Argentine) elles ont toutes la particularité de mettre en exergue la solidarité et le communautarisme. Le monde des Andes conçoit une vie différente, une autre manière d'être, une sensibilité sociale développée et un regard amoureux et respectueux de tout « autre », donc, de la Nature. Cette « vision du monde » est le fruit de la stabilité de l'imaginaire mythique, puisque bien enraciné dans des structures profondes. On peut synthétiser cette façon de vivre en deux principes : la réciprocité et la complémentarité. Dans la cosmovision des Anciens « Réciprocité » signifie que tout est en relation directe avec tout et que, si l'autre a une influence sur moi, moi aussi j'ai de l'influence sur lui. « Complémentarité » se définit comme l'union des contraires nécessaire à la vie. Ces deux notions et leur définition se dressent comme une plausible réponse à l'heure actuelle, heure de crise profonde. Si les deux principes existent depuis la nuit des temps, seules les communautés indigènes, dont l'andine, l'ont comme pratique quotidienne. Nos collaborateurs sur le Monde des Andes sont Beatriz Vargas, Ana Rovaletti Lagos, Florencia Angulo et Alfredo Alberdi Vallejo.

Dans la même perspective, Sergio Mansilla Torres fait une lecture comparative de deux poètes chiliens : l'un d'origine indigène, Jaime Huenun, l'autre d'origine allemande, Delia Dominguez. Leurs œuvres sont conçues comme des réponses / propositions d'esthétiques locales, réponses au défi de construire la « modernité littéraire » à partir de et avec une territorialité locale. Bien que d'origines différentes, ils arrivent à l'expression des émotions qui nous « haussent » vers la fraternité, vers l'amour de la communauté, c'est-à-dire des éléments supérieurs à même de résoudre une tension séparatrice.

Du côté de l'Art, la restitution de l'imaginaire opérée par la création des mondes « virtuels » est montrée par Ana Claudia García dans « Visibilidades y miradas. Reflexiones acerca de los procesos de tecnologización en la era informacional y su impacto en el imaginario ». L'auteur traite de l'irruption de la technologie dans le champ de l'art latino-américain – en prenant comme axe la vidéographie - et des formes de sa réappropriation et de sa réinvention. Les différentes pratiques vont jusqu'à mettre en cause le régime de « visibilité », de manière intense et continue au point de faire trembler l'appareil conceptuel et le régime de représentations dans l'Art. Pour sa part, Andrea Elías dans « Diversidad e Identidad. El paisaje fotográfico en el arte contemporáneo de América Latina » analyse le travail photographique d'artistes du Nouveau Mexique et d'Argentine, comme un croisement fécond qui vient poser encore une fois la dichotomie nature/culture. De cette analyse surgit la naissance d'une subjectivité « excentrique » ou décentrée, de temps dilatés, de géographies nomades, en somme d'un art en mouvement. Tant la vidéographie que la photographie donnent à voir une restitution du temps et de l'espace propre à l'imaginaire, restitution que les deux auteurs savent situer à l'intérieur d'une théorie critique de l'Art, l'une des plus actives et innovatrices actuellement en Amérique Latine.

Depuis la Géopolitique et prenant en exemple deux autres pays frontaliers avec le Nord, le Mexique et le Maroc, Philippe Sierra dans « Répondre aux Suds : imaginaires et défis géopolitiques aux frontières du Nord », rend compte de la division nord-sud à l'intérieur même des deux pays. Cette division est accompagnée de nouveaux discours sur le développement durable et intégré, qu'en théorie devraient respecter les populations locales. Mais, il n'en est rien, puisqu'il s'agit d'une reconstruction du Sud « global » allant à l'encontre des mouvements sociaux (Néozapatiste de Chiapas et le Mouvement Indépendantiste Sahraoui), qui proposent, eux, un modèle de développement différent, avec la solidarité comme valeur fondamentale, valeur héritée d'un autre Sud, « plein de sens ».

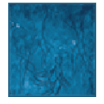
Le système de représentations du Sud dressé par le Nord est mis en cause. Cela n'est en rien quelque chose de nouveau, la nouveauté réside dans l'accélération et l'intensité de cette mise en question, conséquence des processus brutaux liés à l'hyperglobalisation. Si l'on comprend la notion de pôle comme la direction des forces et non comme un point géographique, nous pouvons dire que le Sud met toutes ses forces dans le Sud. Peut-être un autre Sud sera t'il dessiné par les hommes du Sud, car le principe « d'espérance » propre à l'imaginaire se présente chargé de valeurs de communautarisme et de solidarité.

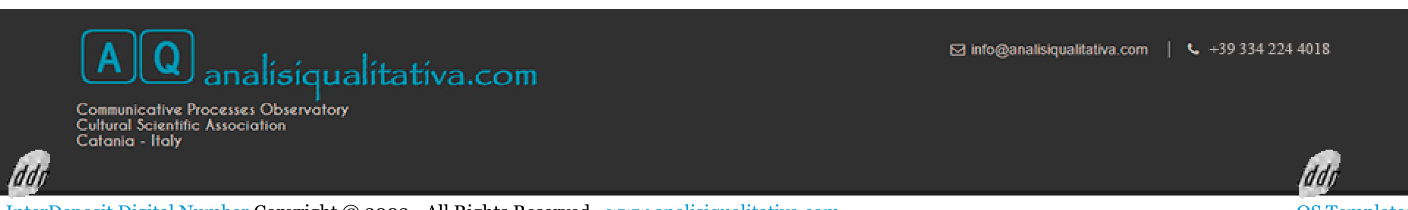
Nous remercions vivement nos collaborateurs et la Revue m@gm@ d'avoir assuré la réception de ce numéro.

Mabel Franzone- Alejandro Ruidrejo

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France











Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

EL (LOS) SUR BUSCANDO AL SUR: UNA CONSTRUCCIÓN ENTRE ESTEREOTIPOS Y REALIDAD

Traduction : Marilyne Renard

Mabel Franzone

mabel.franzone@gmail.com
Chercheuse Ministère de la Culture de Salta- Argentine- Membre du Conseil Assesseur du Ministère d'Education de Salta-Argentine. Membre de l'Institut d'Etudes Philosophiques de Salta (CEFISA). Doctorat de Lettres- La Sorbonne Nouvelle-Paris III- Doctorante en Sociologie sous la direction de Michel Maffesoli. La Sorbonne- Paris V. Membre du CEAQ (Paris V)- Membre du CRICCAL (Paris III). Chercheuse indépendante.

Alejandro Ruidrejo

aruidrejo@yahoo.com.ar
Magíster en Filosofía Contemporánea, Especialista en Etica y Licenciado en Filosofía, por la U.N.Sa. Co-Director del Departamento de Posgrado de la Facultad de Humanidades de la U.N.Sa. Docente en múltiples cursos de posgrado sobre filosofía contemporánea. Obtuvo las "Beca de Investigación" y "Beca de Perfeccionamiento en Investigación" otorgadas por la Universidad Nacional de Salta. Co-Director de la Maestría en Derechos Humanos de la U.N.Sa. Actualmente Profesor Adjunto Regular de las cátedras Gnoseología, y Perspectivas Sociofilosóficas Contemporáneas y Director de la Escuela de Filosofía de la U.N.Sa. Director del Proyecto de investigación del CIUNSa Nº 1806 "Foucault: las artes de gobierno y la Reducción Jesuíticas". Miembro del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura, de la Universidad Nacional del Comahue.

Todas las lecturas que podamos hacer del Sur, de sus propias representaciones, de aquellas vehiculizadas por el Norte, de sus creaciones, de sus reacciones, de su búsqueda constante de identidad, son lecturas de múltiples situaciones, que llaman a cruces insoslayables entre pueblos, entre distintas etnias, entre disciplinas, entre sentimientos que van desde el rechazo hasta la atracción casi magnética entre los dos hemisferios. Nuestra intención primera era la de reunir de manera aproximativa las problemáticas actuales de los Sur, ligadas a lo imaginario. Incluimos en la perspectiva Imaginaria una manera de ver la realidad que sobrepasa los canones instaurados por la Modernidad ; una trama que une diferentes disciplinas (Gilbert

Durand) ; la articulación entre las estructuras sociales y sus representaciones ; la dinámica constante entre lo imaginario colectivo y lo imaginario individual, en fin la creatividad permanente del ser humano que une y reúne los objetos de percepción, desplegados en imágenes, en un espacio dado, espacio que es categoría superlativa de pertenencia y ya no una simple localización.

Justamente esta « pertenencia » nos permite navegar entre el estereotipo y la realidad ; entre la visión del sur prestada por el Norte y nuestra propia visión. El Norte de la modernidad expandió hacia el Sur estereotipos de pereza, de países donde se duermen largas siestas, de poco científicos, de inferiores por falta de desarrollo y de pensamiento, de orígenes étnicos diferentes por lo tanto menos inteligentes, de sociedades incapaces de organizarse, en fin, un abanico de etiquetas que justificaban el dominio o la esclavitud. Sin duda acompañadas de ciertas « visiones » de exotismo, de continentes « mágicos », míticos, donde brilla el sol, llenos de colores y de recursos, donde se podía venir a intentar un nuevo destino de riqueza. Lo segundo es consecuencia de lo primero, ya que sólo se pone en relieve el estado de Naturaleza, dada la poca confiabilidad de sus habitantes. Las visiones del « otro » ya idealizadas, ya degradantes, funcionaban tanto para los indígenas o mestizos de América Latina, como para la raza negra africana o para los árabes y asiáticos.

Al mismo tiempo en cada región y en cada país hay un sur, compuesto por los seres de condición más vulnerable. Actualmente se ven renacer con fuerza los viejos estereotipos, con los que se etiqueta otra vez la masa empobrecida y ésto por parte de sus propios hermanos del norte « local ». Cuál es la respuesta de los Sur ? Sobre todo en estos momentos en que la globalización desenfrenada hace estragos ? Nuestro interés estaba dirigido a recoger respuestas, a tratar de desentrañar el estado de los « discursos desde la marginación y la barbarie », expresión acertada del título de un libro del pensador mexicano Leopoldo Zea.

Así es que nuestra segunda intención era la de constatar en qué medida la hiperglobalización- arrastrando a los países del sur- ha producido quiebres en lo imaginario, en la concepción de nosotros mismos, en las imágenes de nuestro sur. Por lo mismo, se trata también de tomar conciencia de las respuestas que van surgiendo, como movimientos sociales, teorías críticas, desplazamientos poblacionales, nuevas creaciones literarias, que estarán marcadas por los límites en constante construcción entre Norte y Sur, por los muros que se levantan y que son simbólicos, conceptuales, ideológicos y etno-económicos. La problemática señalada en la reunión de aportes del continente africano y del latino-americano, con algunas colaboraciones europeas, nos permite hacer una serie de cruces y convergencias que giran siempre alrededor del eje de la búsqueda de identidad.

1. Búsqueda constante de identidad

Del otro lado del Norte, del otro lado del espejo, se encuentran los pueblos que han sido objeto de la colonización y que para sobrevivir han debido muchas veces « barbarizar », adaptar los discursos del « civilizador ». Para nosotros, la identidad es el punto vital de nuestra existencia. Así como la Grecia de la Antigüedad se interrogaba sobre el problema del ser en tanto que ser, igualmente América Latina del XIX y del XX, Asia y Africa, del XX, se interrogan sobre su propia identidad, sobre la posibilidad de existencia de otra filosofía, de otra ciencia, de literaturas o culturas propias. La identidad ha sido el tema que generó y genera discursos críticos y filosóficos y es eje de creaciones literarias. Asia tomó conciencia de la necesidad de encarnar sus tradiciones, reconociendo la asimilación de una civilización impuesta, con buena disposición para integrar las otras culturas de la región y del mundo. Esta voluntad de integración ha surgido de manera natural en los tres continentes, sin embargo el proceso identitario está abalizado de etapas dolorosas, de idas y venidas, procesos marcados por los estereotipos y la lucha por salirse de ellos. Así lo plasma Ludovic Obiang en su contribución a este número, donde analiza los movimientos de la novela africana y la visión del « negro » : « Le parti de la subversion : innovation ou stéréotype ». Adelanta el término de « Migritude », como nueva tendencia literaria nacida de la escritura « black » en Paris ; designaría las culturas de la violencia, que dejan ver la dislocación « de la conciencia y de las cosas » y que aparece como un cruce casi obligado con la búsqueda de identidad. Estructura de violencia que analiza Vanderlan Silva en su artículo « La place de la violence dans l'Amérique du Sud : le Brésil », donde propone una lectura del rol de la violencia en los procesos de construcción de las relaciones sociales a través del análisis de la sociedad brasileña y de la formación de su imaginario desde la llegada de los portugueses, marcado por visiones a la vez de armonía y de disonancia. Dicha violencia, presente en la vida cotidiana, puede ser tomada como un patrimonio colectivo que diferentes grupos sociales usan de distinta manera, pero también como una reacción a la violencia misma del sistema. De éstos dos autores desprendemos una estructura de violencia como consecuencia del largo proceso de búsqueda de identidad, violencia palpable a nivel individual, dentro de lo imaginario literario, tal lo hace notar Aya Sakkal-Espère en « Vers le nord coule le Nil... », análisis de una novela de un gran autor soudanés, con un personaje identificado en el doble hombre-río, quien ejerce la violencia hacia sí mismo, cuando la migración le impone otro espacio donde deberá « cumplir » con los estereotipos que le fija su condición de africano o cuando al final de su vida, descarnado, pone en cuestión su migración y su propia vida. Andrea Elías, desde el lado del arte, muestra el trabajo fotográfico del paisaje como un discurso crítico a la identidad hegemónica impuesta por el norte, planteando una multiidentidad, y a la vez una nueva sensibilidad desligada de la matriz unitaria.

2. Los polos se atraen

Los del Norte quieren venir al Sur y los sureños buscamos sin pausa el Norte. Necesidad de buscar otros horizontes, de nutrir lo imaginario, lugar privilegiado de la pulsión de errancia, espacio del viaje entre el

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

deseo y la nostalgia. Pareciera que estuviera inscrita en el alma del hombre la necesidad de pensar en un « otro lado » como lugar, como idea –refugio. Sin duda es la polaridad propia a la representación en la psiquis humana, que funciona con « puntos cardinales », diferentes, contrarios ; el hombre posee un alma « atigrada » (Gilbert Durand) y en ella la homogeneidad del polo se escapa hacia la heterogeneidad del campo. La fecunda noción de polaridad, sumada a los deseos de « otro lugar » nos permite insinuar que el hombre mismo intenta unir los límites en términos de poética y de esperanza, con la voluntad de aprehender un continuum geográfico que a su vez, autoriza la reversibilidad del viaje y permite idas y venidas en un periplo, imaginario o no. Esta « atracción magnética » es notada en este número por Aya Sakkal- Espère (op. cit) ; también por Hervé Bonnet en su artículo « L'empire du Sud : la mondiaterranée ou la méditerranéisation du monde ». Analiza el Mediterráneo desde sus orígenes y a través de sus resonancias o sus frecuencias, es decir a través de su « espectro ». Este, decuplicándose miles de veces en el mundo entero, reposiciona el lugar privilegiado del cual es el aura, dándole el emplazamiento de ombligo, de centro, de matriz de donde se han nutrido y se alimentan todavía las culturas y los hombres para quienes los grandes nombres de la filosofía tienen sentido. Así pues la « méditerranéisation » sería una fagocitación del Mundo por el Sur, operada a través del Mediterráneo. Este, más allá de un área geográfica es el lugar de interpenetraciones culturales, étnicas, de proximidad casi amorosa de lenguas ; se presenta como un « oriente » en la historia y en el Ser, como fuente de posibilidades del Futuro de la humanidad. Encontramos el esplendor de este « imaginario del Mediterráneo » en las páginas de Orazio Maria Valastro, « Le désir dionysiaque de l'imaginaire méditerranéen », quien dibuja una convergencia entre la geografía sagrada, la reunión de fuerzas de los elementos Fuego y Aire, más el conocimiento iniciático de las regiones más profundas. El todo se concreta en el Etna, volcán y montaña, mito director que alimentó las más hermosas mitologías colectivas, transmitidas al individuo y que trabajan su ser profundo, como aquel trabajo que personifica la figura del herrero divino. El Etna desciende de las alturas para arraigarse en los hombres ; la montaña es vivida tanto del exterior como del interior y esa vivencia tendrá un poder regenerador y ordenador de fuerzas dinámicas. La forma físico-poética del Etna se convierte en poética del yo, porque es la forma que los hombres manifiestan cuando hablan de ellos mismos, cuando se trata de describir sus propias experiencias. La fuerza del Mediterráneo es comparable a la de un imán, fuerza que atrae, fuerza umbilical.

En la misma línea, Jawad Mejjad, en su escrito « L'imaginal et la dimension apophatique de la Modernité » estudia las prolongaciones en las ciencias europeas modernas de la noción de Imaginal de Henry Corbin, noción que debemos al Sur, pues allí tiene sus orígenes. El autor muestra la manifestación del concepto- que caracteriza un mundo intermediario, entre luz y tinieblas- en la laicidad, la economía, la ciencia o el psicoanálisis. El Norte se presenta así impuro, « contaminado » con los valores del Sur.

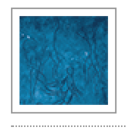
3. Rupturas del continuum de la geografía

Las rupturas geográficas se muestran como telón de fondo en varias colaboraciones. Es indudable que la hiperglobalización trajo el cambio violento del espacio sureño. Alfredo Alberdi Vallejo en « El lenguaje simbólico de los dioses quechuas. El Señor « Akuchimay » en el imaginario popular huamanguino » cuenta que residiendo en Europa, viaja dos veces a su tierra, en donde comprobará de qué manera el espacio no es el mismo, sino algo irreconocible, deteriorado, como si hubiera perdido su dimensión sagrada. Sin embargo alguna vez fue el verdadero reflejo- espejo del Cielo, con sus altas montañas, que hacían de nexo entre la Tierra y las divinas alturas celestes. No sin pena terminará diciendo que sólo tiene para luchar contra el positivismo peruano actual, un álbum de fotos, lleno de testimonios de lo que fue la grandeza del Perú. Sobre este espacio Mabel Franzone se pregunta si el enorme cambio producido, las pérdidas de « altos lugares » o lugares de culto, como montañas o ríos, ha arrastrado quiebres en lo imaginario colectivo o individual, así como en el « paisaje interior » de los cuerpos biológicos. Al vaciamiento del espacio le sigue el surgimiento de nuevas clases sociales, los nuevos pobres, los nuevos bárbaros. Paralela a la ruptura espacial constata la ruptura epistemológica entre la modernidad y la postmodernidad, con la base de una filosofia pragmática que destaca la necesidad de una epistemología del Sur. Fabien Brial en « Tourisme International et prostitution féminine : le cas de Nosy Bé (Madagascar) » trata un tema que nos concierne a todos, el de la prostitución directamente relacionada al desarrollo del turismo, pues ésta se vuelve un criterio decisivo en la elección de ciertos viajes. Al mismo tiempo surge un cambio del espacio por la construcción de grandes hoteles, el cierre de fábricas, la pérdida de ciertos lugares ahora destinados a los turistas y arrastrando no sólo el encarecimiento de la vida sino también el aumento de la prostitucion. Brial nos obliga a preguntarnos si el turismo no se volvió una neo-colonización.

4. Respuestas

Autores sureños han adelantado ciertos tipos de respuestas desde el mundo del pensamiento, que instrumentarían otras más concretas, como el desarrollo de una práctica solidaria y comunitaria, o como aquella que responde a la categoría de universal global de los grandes aparatos teóricos de la Modernidad, con una categoría de universal situado, dentro de una perspectiva holística. Esas « respuestas » se verán reflejadas en las contribuciones recibidas sobre las sociedades andinas, ya sea de análisis de textos, de leyendas o del análisis de un espacio y una sociedad particulares (una pequeña comuna de Argentina), de las que surge netamente otra forma vivir, de concebir el mundo, los otros y la naturaleza. Esta « visión del Mundo » corresponde a la estabilidad de su imaginario mítico, imaginario arraigado en profundas estructuras. Bajo dos principios, el de reciprocidad y el de complementariedad, se resume la cosmovisión andina. Reciprocidad quiere decir que todo esta en relación con todo y que yo influyo en el otro como él influye en mí ; complementariedad, se define como la unión de contrarios necesaria a la vida. Estos dos





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

conceptos son una respuesta plausible para hacer frente a las crisis y si bien existen desde milenios, sólo han quedado circunscriptos a las sociedades tradicionales, tanto en su modo « imaginario » como en sus prácticas cotidianas. Los autores de colaboraciones sobre el mundo andino son Beatriz Vargas, Ana Rovaletti Lagos, Florencia Angulo y Alfredo Alberdi Vallejo.

Desde la poesía, Sergio Mansilla Torres hace una lectura comparativa de dos autores chilenos, uno de origen indígena, Jaime Huenún y una poeta de origen alemán, Delia Domínguez. Sus obras son concebidas como respuestas/propuestas estéticas locales al desafío de construir modernidad literaria desde y con una territorialidad local. A pesar de sus orígenes distintos, los dos proyectan una emocionalidad que mueve hacia el comunitarismo, hacia la fraternidad, elementos superadores que resuelven una tensión disgregadora.

Desde el lado del arte, la restitución de lo imaginario que se opera por medio de la creación de mundos virtuales es mostrada por Ana Claudia García en « Visibilidad y miradas. Reflexiones acerca de los procesos de tecnologización en la era informacional y su impacto en el imaginario ». Allí tratara la irrupción de la tecnología en el campo del arte latinoamericano- tomando como eje la videografía- y sus formas de apropiación y de reinvención. Las diferentes prácticas ponen en cuestión el régimen de visibilidad convirtiéndose en un asedio que a su vez hace temblar el aparato conceptual y el sistema de representación del Arte. Andrea Elías en « Diversidad e identidad. El paisaje fotográfico en el arte contemporáneo de América Latina » analiza el trabajo de artistas de Nuevo México y Argentina como el cruce fecundo que replantea la dicotomía naturaleza/cultura, el nacimiento de una nueva subjetividad « excéntrica », de tiempos dilatados, de geografias nómadas, de arte en movimiento, como lo son las experiencias. Una y otra práctica artística permiten palpar la restitución de tiempo y de espacio propia a lo imaginario, situándola dentro de una teoría crítica del Arte, una de las Críticas más innovadoras actualmente en América Latina.

Esta vez desde la Geopolítica y tomando otros dos países de frontera con el Norte, México y Marruecos, Philippe Sierra en « Répondre aux Suds : imaginaires et défis geopolitiques aux frontières du Nord » rinde cuenta de la división norte-sur al interior mismo de los dos países y de la formulación de nuevos discursos sobre el desarrollo durable e integrado, que respetaría las poblaciones locales. Sin embargo se trata de una reconstrucción de la visión de un Sur « global » que va al encuentro de representativos movimientos sociales (Neozapatistas de Chiapas y Movimiento Independentista Sahraoui) los que proponen un contra-modelo de desarrollo, con la solidaridad como valor fundamental, valor antiguo, heredado de « otro » Sur.

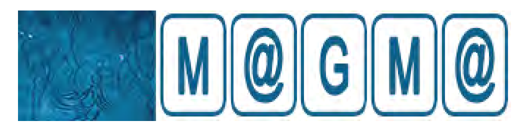
El sistema de representación del Sur visto por el Norte está puesto en cuestión, y si bien esto no es nuevo, lo nuevo es que se acelera y se acentúa por los procesos brutales de la globalización. Si entendemos un polo como dirección de fuerzas y no como punto geográfico, diremos que el Sur pone sus fuerzas en el Sur y que tal vez otro sur será dibujado por sus hombres, pues el principio de esperanza propio a lo imaginario se presenta cargado de valores de comunitarismo y solidaridad.

Agradecemos la colaboración de los autores de este número y a la revista m@gm@ por su recepción.

Mabel Franzone- Alejandro Ruidrejo

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales







Home M@GM@ » Vol.8 n.3 2010 » Norma Beatriz Vargas "Vinculación entre sociedad y espacio: una aproximación al caso de Santa Victoria (Dpto. Sta. Victoria- Salta- Argentina)"



El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

VINCULACIÓN ENTRE SOCIEDAD Y ESPACIO: UNA APROXIMACIÓN AL CASO DE SANTA VICTORIA (DPTO. STA. VICTORIA- SALTA- ARGENTINA)

Norma Beatriz Vargas

arqueobea@yahoo.com.ar
Lic. en Antropología, Univ. Nacional de Salta- Argentina.

Introducción

El conocido como Mundo Andino, vasto y diverso, ha representado en el imaginario social un mundo mitificado y simplificado, subsumido a una idea folclórica, o a una ejemplificación del atraso, en contraposición a la modernidad y al desarrollo representado por la sociedad occidental. Estas persistentes concepciones, anulan la diversidad socio-cultural, y petrifican la dinámica de una realidad compleja, cuyo mayor valor se halla en los saberes que guarda. Saberes y conocimientos olvidados o negados como tales, y que hoy en un contexto conflictivo y crítico de globalización, merecen ser re-conocidos y compartidos, pues aportan a la modificación de una visión rígida y uniforme. Es en esas prácticas y saberes locales, donde se hallan formas diferentes de vinculación entre el mundo social y el natural, que la modernidad ha llegado a disociar hasta el punto de convertirlos en mundos extraños y hostiles. Allí radica su mayor aporte, y al constituir realidades que muestran la diversidad que aún persiste a pesar del proceso de homogeneización socio-cultural que la globalidad exige. El llamado mundo andino no es más que la expresión a la vez particular y diversa, de formas de relacionarse con el medio con el que se "con-vive". Es en este marco, en el que se aborda una realidad particular y local, identificada como parte de un mundo social tan vinculado a su espacio vital, que se identifica con él. La aproximación partió de observaciones etnográficas y entrevistas a pobladores, habitantes de pastizales de altura.



El espacio y sus características generales

El departamento Santa Victoria se ubica en el extremo norte de la Provincia de Salta (Argentina), e incluye tres municipios: Santa Victoria Oeste, Nazareno y Los Toldos. La región que enmarca al departamento, comprende dos Provincias Geológicas (Turner, 1964), la Cordillera Oriental, con su principal unidad orográfica, el Cordón de Santa Victoria, cuya pendiente oriental, corresponde al sector más occidental del departamento. Muestra elevaciones que superan los 5000 msnm., lo que define un relieve abrupto, valles profundos, y ríos de llanuras aluvionales (Reboratti, 1973). Por otra parte, las montañas que van descendiendo en altura hacia el este, alcanzan la sucesión de las serranías Subandinas, de altura promedio de entre 2000 y 1000 m, que finaliza en el río Bermejo con 300 m.s.n.m. Esa estructuración diferencial y su geología constitutiva, definen una fisonomía regional altamente irregular.

En este panorama el sistema hidrográfico halla buen desarrollo, debido principalmente a la baja permeabilidad de los sedimentos litológicos regionales, excepto los cuartáricos, que afloran en las márgenes de valles, terrazas y quebradas. Además, la región presenta varios pisos fitogeográficos, desde el Alto-andino (arriba de los 4000 o 4500 msnm) al de las Yungas (Cabrera, 1976). Este último, incluye los distritos de Selva y Bosques Montanos, y los Pastizales de Altura (op. cit.), que se extiende desde los 2.000 ó 2.500 msnm. hasta cerca de los 4.000 msnm, y es el área donde se enmarca con mayor especificidad el presente trabajo. Allí, el pastizal típico es la asociación de pastos, con temperaturas que promedian los 13° C, y grandes amplitudes diarias. Las precipitaciones muestran fuerte concentración en verano y escasez en la estación seca. Los suelos presentan en general una delgada capa de materia orgánica (op. cit.), y su grado de pendiente se constituye en un factor de variabilidad de su calidad, y de la presencia y ausencia de vegetación.

De esta manera, una multiplicidad de factores como el geológico, climático, altitudinal, y latitudinal, intervienen en la composición florística, ubicación de fuentes de agua permanentes o temporales, la disposición y disponibilidad de suelos aptos para agricultura y espacios para la actividad pastoril. Actúan por lo tanto a nivel regional y local, produciendo marcadas variaciones en espacios relativamente cortos, y regulando las relaciones que se establecen entre este ambiente y los que habitan en él. Debe agregarse, que las posibles variaciones climáticas inciden en la cantidad de precipitaciones (verticales como horizontales) determinando su escasez o exceso, la creciente y desborde de ríos y la formación de "volcanes", comunes en esta zona. Otro factor como la erosión hídrica, derivada de su carácter torrencial, y eventuales granizadas, puede afectar la cantidad y calidad de los suelos y disminuir el rendimiento agrícola o la extensión y disposición de pasturas. Esto mostraría en buena medida la dinámica ambiental presente.

Así como resultado de esa compleja inter-vinculación de factores, el piso de pastizales, aunque presenta una topografía de constantes desniveles y escasos suelos más o menos horizontales, sus quebradas y valles de relleno sedimentario cuartárico, de mayor humedad y uso agrícola, como Lizoite, Acoyte o Santa Victoria, sostienen la mayor densidad poblacional. En este contexto, la población local, implementa diferentes estrategias relacionadas fundamentalmente con el uso del espacio agrícola y de pastoreo. Para tratar de entenderlas, se alude brevemente a varios aspectos.

La Población Local

Los pobladores locales hasta el presente no poseen "legalmente" las tierras que ocupan. Aún figuran como propietarios los descendientes de doña Figueroa Campero, producto de la histórica y colonial hacienda de Yavi (Madrazo, 1990) y su persistencia jurisdiccional durante la formación del Estado Nacional. Aunque convertidos con posterioridad en "arrendatarios", se reconocen como sus más antiguos ocupantes y reales dueños. De aquellos momentos históricos, surgiría la estructuración territorial sustentada en rodeos, que hoy constituiría la base de su organización espacial. Aquí, en el piso de pastizales, pueden distinguirse dos sectores poblacionales. Un sector, de características urbanas, corresponde al pueblo cabecera departamental, con alto peso demográfico, de origen indígena, y con un sector de población no local. Muestra además elementos de una "economía occidentalizada", con relativo desarrollo de infraestructura, servicios públicos, sector comercial y transporte vehicular privado. El segundo sector, es exclusivamente rural y de población de claro origen indígena y sus descendientes. Si bien su vinculación con los sectores mercantilizados, sería menor y a veces no tan visibles, representaría una realidad innegable. Entre estos, existen mecanismos de ajuste e interrelación, que no serán abordados, restringiéndose el análisis al segundo sector.

El Uso del Espacio en los Pastizales de Altura

Estos pobladores de los pastizales, en general combinan diversas actividades para su subsistencia, que incluye desde la producción agrícola, la pastoril, la artesanal de alimentos y bebidas, hasta la recolección de leña, producción de adobes, entre otras. Estas actividades comúnmente se realizan dentro de la unidad familiar y a través de la división de tareas. Sin embargo, en ocasiones, se amplían a la familia extensa, que juega un rol activo dentro de la organización social local. El pastoreo y la agricultura, como estrategias económicas centrales de aprovechamiento del ambiente, es decir, del espacio natural y social, representan una variedad de respuestas por parte de la sociedad que las implementa. Intervienen en éstas, además de las unidades sociales y su espacio, recursos como pastos, agua, tierras aptas, y rebaños, el sistema de ocupación y uso implementado y su tecnología.

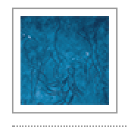
Así, combinan la agricultura con la actividad pastoril, espacial y temporalmente, a lo largo del período anual. La preponderancia de una u otra actividad productiva, surge de la combinación de varios factores, como las características del micro-espacio y su disposición en términos de altitud, las del grupo familiar y las decisiones propias que toma. En general y para la actividad agrícola, las unidades sociales básicas (las familias) poseen por lo menos, un par de parcelas para cultivar, llamadas lonjas, aunque pueden llegar a tener más, según los casos. Estos varían en sus dimensiones, desde unos pocos metros hasta otros más escasos, de 50 a 100 m², lo que obedecería a la alta variación del relieve y disponibilidad de suelos aprovechables, como se aludiera. Los fondos y laderas de valles y quebradas, de humedad constante, son aprovechados durante todo el ciclo anual, sin descanso. Existen otros micro-espacios, en abras o en laderas, que eventualmente pueden serlo.

Para reducir el empobrecimiento de los suelos, se combinan distintos sistemas, como el uso de canales de riego o cuadros de cultivo, y aquellos que se aprovechan sin riego, se dejan en barbecho por un tiempo variable, y se usaría alternativamente, por ejemplo como espacio de pastoreo, reciclando el abono animal. Se implementaría entonces, una alternancia temporal en su uso. Dentro de la actividad agrícola, se diferencian distintos momentos: la arada, siembra y cosecha. En cuanto a la siembra, se realizaría en por lo menos tres momentos diferentes del año. Es decir, que el ciclo agrícola podría componerse de varios tipos de siembras: "una temprana" (entre agosto– septiembre), una "nueva siembra" (octubre–noviembre) y una "siembra de verano" (en diciembre), junto a las primeras cosechas. Así, la variabilidad se producirá en función del tipo de cultivo y de la ubicación del campo a cultivar, de su localización y altitud.

Eso permitiría a la unidad familiar no sólo el acceso a distintos recursos, a través de la ocupación de espacios altitudinalmente diferentes, sino a la siembra de un mismo producto en varios espacios, a similar altitud, lo que estarí a dirigido en parte, a dispersar las posibles pérdidas por contingencias "imprevistas" (heladas, granizos, lodazales), puesto que la planificación de la siembra contempla su previsibilidad. Se obtendría además cuando fuera posible, un "excedente" con dos probables destinos, los que no serían excluyentes. Uno, dirigido al intercambio, y el otro, incluiría la costumbre de agregar, dentro del espacio a cultivar, un número de surcos ó "rayas" (en general dos), cuyo destino sería el uso social. Esto constituiría, una forma de asistencia solidaria desde aquellos que "tienen", hacia algunos de los más vulnerables de la sociedad. Respecto a ésto, se podría agregar que un eventual "estado de mayor o menor pobreza", se podría medir en términos de la capacidad de cada unidad familiar, determinadas por sus características internas de poder acceder a distintas lonjas cultivables, es decir a la posibilidad de aprovechar, hacer uso y ocupación de distintos espacios. Por lo tanto, la unidad productora concebiría la necesidad de producir más de lo que consume, ya sea para trocar o cumplir con una regla solidaria y de sentido social, sin negar que dada la ocasión, se llegará a obtener algún dinero, que la vincularía de manera restringida al circuito comercial.

La siembra en fondos de valles y quebradas, a elevaciones entre 2.300 y 2.500 m.s.n.m., incluiría casi todo tipo de cultivo, tradicionales y no tradicionales. Entre ellos: trigo, alfalfa, cayote, zapallo, arveja, ají lulupica, cebada, maíz, habas, hortalizas y frutas como el durazno, manzana criolla, membrillo, e higos. El maíz, se siembra hasta la cota de 2.500 a 2.600 m.s.n.m., y en distintas variedades, llamados por los lugareños: pisancayo, morado, ocho rayas, bayo, capia o capioso, y también el amarillo y el blanco. Se pudo identificar, la siembra del blanco en octubre y noviembre; y del amarillo en noviembre y diciembre. La papa en cambio,





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

puede sembrarse con buen rendimiento hasta la cota de 3.500 m.s.n.m. aproximadamente, en localidades como Lizoite, Campo La Paz, Santa Cruz del Aguilar y Abra de Santa Cruz, en septiembre–octubre "en el cerro" y en noviembre–diciembre "en el valle". Las variedades que se cultivan son: papa blanca, papa oca, ojosa, churqueña, criolla, lisa o verde y chorcoyeña, así como papa runa. En el caso del trigo, sólo se siembra en la cota más baja (2.200–2.300 m.s.n.m.) en los meses de noviembre–diciembre, y podría variar según el lugar.

El tiempo de siembra-cosecha es entonces, en buen grado variable, y en general cada ciclo duraría unos tres meses. El producto de estos ciclos, sean granos o tubérculos serán cosechados y almacenados. El procesamiento de la carne en charqui, práctica muy difundida, permite su conservación por tiempos prolongados. Puede decirse que estos mecanismos constituyen prácticas estratégicas para el control de la variación estacional, permitiendo ampliar la disponibilidad temporal de productos. Así, cada unidad productiva podría acumular reservas alimenticias hasta el próximo ciclo productivo y conservar los excedentes el tiempo necesario hasta su uso o circulación.

Otro mecanismo instrumentado sería el denominado "tornavuelta". Considerablemente extendido, puede interpretarse como el "retorno de una acción por otra" y llega a materializarse en algún objeto, recurso o fuerza de trabajo. Permite cubrir alguna necesidad o superar limitaciones de las unidades familiares, que afecten el desarrollo de sus actividades productivas. Su accionar se extiende hasta cubrir pequeños requerimientos, como el mantenimiento de una pirca. Implica para las partes participantes, un beneficio que en ocasiones, no suele ser inmediato. Para ilustrar su funcionamiento, se cita el acceso por una unidad familiar, al uso de un animal (buey) para la arada de su campo de cultivo, que se compensa con fuerza de trabajo, arando el campo del dueño del buey.

Otra forma de "ayuda intra-social", el llamado "al partir", posibilita a acceder al medio de producción fundamental, la tierra, por lo menos circunstancialmente y así obtener un producto a cambio de fuerza de trabajo. Por este mecanismo, una unidad familiar obtendrá un porcentaje del producto de una cosecha. En general, "al partir" se puede entender como "mitad y mitad". Podrían beneficiarse unidades carentes de medios de producción o sin fuerza de trabajo. Es el caso de viudas, ancianos, jóvenes que conformaron una nueva unidad familiar o unidades sin fuerza de trabajo por migración. Este sistema también puede entrar en funcionamiento en diferentes situaciones, como la fabricación de adobes, y pueden intervenir integrantes de dos o más unidades. Se señala como otra estrategia, la establecida a través de las redes sociales. Un ejemplo de ello, es cuando eventualmente un anciano o una mujer y sus hijos, carentes de núcleo familiar, por separación, muerte o migración, hacen uso de su familia extensa o recurren a redes sociales, que les permite lograr el laboreo del suelo, el cuidado de animales, la "marcada" de los mismos o su vacunación, superando tales limitaciones. Todos estos mecanismos descriptos como formas de reciprocidad, operarían generalmente como inter-unidades sociales, tendiendo no sólo a la disminución de tensiones sociales, sino y principalmente a la reproducción social. Así cada unidad productiva puede enfrentar y eventualmente superar ciertas circunstancias que afectarían su supervivencia, y por lo tanto el de la misma totalidad social.

Con relación a la actividad pastoril, las unidades domésticas poseerían en general, rebaños de uno o varios tipos de animales, en número variable, según sus posibilidades y las que le brindaría el medio. En general, los rebaños pueden ser de vacas, cabras, ovejas o llamas. En esta actividad se aprovecharía su lana, leche, carne, grasa y cuero, según los casos. Aunque en el piso de pastizales el número de animales parece considerable, existe un aparente predominio de la actividad agrícola. En general la menor cantidad observada de animales, podría llegar a explicarse, por lo menos en parte, a que su manejo afectaría la actividad agrícola y por lo tanto podrían ser dirigidos a espacios menos conflictivos. Por otra parte es pertinente admitir aquí que un aspecto ciertamente complicado para conocer, fue el relacionado al número y tipo de rebaño poseído. Una razón, fue debido a que se encontrarían en distintos espacios o localidades, en pastaje. Vinculado a ello, la práctica de dividir el ganado, evitando la saturación e incluso reduciendo las posibilidades de conflictos. De allí que se alude a referencias vinculadas con la forma de manejo de los rebaños, y sólo respecto a ciertas unidades productivas tomadas como ejemplificación.

Entonces, los diferentes rebaños se distribuirían altitudinalmente en función de su adaptabilidad y sobrepasando el piso de pastizales, como en el caso de las llamas, que en tropillas de variable número, se mueven entre dos pisos, cerca de la cota de 3000 y 4000 m. Se las avistaría hacia el norte y al sur- oeste departamental. En estos parajes, se aprovecharía su fibra, y su carne en forma de charqui. En cuanto a las vicuñas, en estado salvaje y número variable, se observan en conjuntos mayores que los de llama y en toda la franja longitudinal centro-occidental, en tropillas de hasta 50 animales, aunque sin detectar unidades familiares poseedoras de este tipo de rebaño. Por otra parte, pueden hallarse vacas entre los 2.300 a 2.500 msnm. En la cota más baja se ubicarían también cabras y ovejas, aunque en menor número. A los rebaños de cabras, se los observaría hasta el piso de los 3.000 m y las ovejas en cambio, estarían presentes hasta la cota de 4.000 m. En ciertas localidades como Lizoite, Vizcachañi, Campo La Paz, y Santa Cruz del Aguilar, de antigua tradición tejedora, el número de ovejas es mayor, con rebaños que habrían llegado a sobrepasar los 500 animales. Hoy, su número ha decaído.

Puede decirse que dentro de esta respuesta y en general, parecería ser más estratégico mantener un mayor número de animales como "reserva", sustentable por el espacio local, y a tener acceso a diferentes recursos y no tanto a la calidad de alguno en particular. De allí que el lugareño no dirige mayores esfuerzos a mejorar la productividad y sus subproductos, en términos, de calidad. Aunque debe admitirse que no sería posible

asegurar, que no se deba sólo a la falta de posibilidades de hacerlo. Por otro lado, y si bien la posesión y cría de recursos ganaderos, parece dirigida a obtener productos que cubran las necesidades de subsistencia, constituiría además un bien de intercambio. Por lo tanto, el consumo tendería a ser para cada unidad familiar el indispensable, y cada animal necesariamente sacrificado, sería totalmente aprovechado. Es importante remarcar que la posesión de un buen número de algún tipo de ganado, no asegura un alto rendimiento en términos de calidad y cantidad de carne o lana.

Vinculado a la movilidad ganadera, para el pastaje, en principio puede decirse que el conocimiento empírico que se posee del animal y del efecto que produce sobre los suelos, los lleva a mantener una estrategia de control sobre su número, contemplando la necesidad de su movilidad. Las unidades que poseen ganado vacuno, lo trasladan durante el tiempo de invernada, a las zonas de monte, al oriente, de buenos pastos y humedad, como Cañaní y algunas zonas lindantes a Lipeo, entre los meses de abril y diciembre, cuando se los regresa, y se refieren a ello, como "echar al monte la hacienda". Existen algunas referencias históricas, de que este traslado solía realizarse con la familia completa. Con posteridad, participarían de este movimiento hasta dos o tres integrantes de la familia, que viajarían periódicamente, por varios días, para su control, puesto que el descuido implicaría pérdidas. Una alternativa sería la práctica de convenir con un "puestero" el cuidado y control de los animales, o acordar con otra unidad doméstica, que ya posea un puesto en tal zona.

En cuanto a caprinos y ovinos, éstos exigen traslados a distancias relativamente más cortas, a veces diarias, debido a que poseen mayor adaptabilidad y mejor resistencia a las consecuencias de la estación seca. En el caso de las ovejas, que serían desplazadas hasta cerca de los 4000 msnm, sería más apreciada que el ganado caprino. Se aprovecha su carne, fibra y sería posible rápidamente traducirla a dinero. Es llevada a pastar a los cerros "donde no se siembra". En estos lugares, a mayor altura, existen puestos más o menos temporales y corrales, donde "paran" los miembros de la familia, cuando el movimiento es mayor. Ésos puestos evitan los traslados diarios, el agotamiento de animales, evitando el riesgo de pérdidas, y la familia ahorrará energía. En general, los animales son "bajados a hacer chaliar" a los campos de cultivo, aprovechando los desechos de la cosecha del maíz y su uso como forraje.

Ocupaciones vinculadas a las Actividades Económicas

En este piso intermedio, existirían distintos tipos de construcciones relacionadas con la actividad agrícola y la pastoril. Cada parcela familiar ubicada en los fondos de valles y quebradas incluiría, por lo menos, un espacio de aprovechamiento económico (potrero) y un corral para la guarda de animales, además de la ocupación residencial. Las ocupaciones residenciales de carácter permanente, son comúnmente el lugar o localidad de origen, y constituyen el hogar nuclear, donde la unidad familiar vive la mayor cantidad de tiempo o por lo menos, donde el grupo familiar completo reside alguna parte del año. Estas residencias "primarias", construidas con los recursos disponibles, serían espacios relacionados al aprovechamiento de recursos, sean éstos captados para el laboreo del suelo (siembra) o como espacios de pastoreo. Existirían además "puestos", unos pueden llegar a ser fijos y otros netamente temporarios, y de carácter provisorio.

Un puesto de ese tipo puede llegar a transformarse en residencia cuando las características y permanencia en la unidad así lo permita, tomando aquí el carácter de "secundaria". Estas serían de características constructivas similares a las primarias, localizadas en valles diferentes, desde donde se ejercería el control de otros recursos. Una diferenciación entre ambas, no resultaría fácil por la mera consideración del tiempo de permanencia de la familia, y a veces ni siquiera las diferencias constructivas podrían considerarse tan marcadas cuando esa segunda residencia reviste importancia. Su posesión y número variará en función de las posibilidades de cada unidad. Existirían además espacios de carácter provisorio, ocupados durante los movimientos por pastaje. Podrían éstos, por ciertas circunstancias, coincidir con aquellas construcciones relacionadas a la actividad agrícola, localizadas en otros valles. Sus características variarán según su localización ambiental, disponibilidad e importancia. Cuando sólo tiene relación con el pastoreo, se trata de estructuras menores, es decir, refugios o paravientos en espacios más alejados, de buenos pastos, de buena visibilidad para el cuidado y control de los animales, y ocasionalmente empleados para descansar. Sus ubicaciones se hallan a cierta altitud entre los 3.500 y 3.800 m.s.n.m., donde las prácticas pastoriles se convierten en casi exclusivas y suele aprovecharse la misma topografía, logrando protección de las inclemencias del tiempo y ahorrando recursos.

La Estrategia Agrícola, la Estrategia Pastoril y la Movilidad Espacial

Como se ha podido notar, los espacios agrícolas y de pastoreo se distribuirían diferencialmente, según el recurso sea suelo de cultivo o pastos, relacionados generalmente con fuentes de agua o zonas que mantendrían condiciones de humedad, sean éstas abras, quebradas, valles, pie de cerros o mesetas en laderas de cerros. Para entender más claramente esta forma de uso, se aludirá a la movilidad desarrollada por las unidades familiares, como una respuesta necesaria para el manejo del espacio. Con relación a la actividad agrícola, se habría ya mencionado, el uso y ocupación de espacios a diferentes distancias y a diferente altitud, que constituirían "micro-pisos", lo que permitiría a cada unidad doméstica acceder a una variedades de recursos e incluso a un mismo recurso, en cantidad que le permitiera cubrir sus necesidades disminuyendo la posibilidad de eventuales pérdidas, y permitiría un uso para trueque o intercambio.

Aquí cabe citar algunos datos obtenidos, que posibilitan ilustrar aquello: Unidades familiares de la localidad de La Huerta, poseen potreros o campos de cultivos en otros parajes, como Negrohuaico (2 hs a pie),

Barranca Colorada (1 hora) y El Puesto (2 hs.). -Habitantes de La Falda, tienen "campitos" en la misma localidad, pero además en El Chorro (2 hs.) y Cañaní (6 hs.). Algunas familias del Valle de Atoya (Rodeo San Felipe) poseen rastrojos en este valle, donde cultivan maíz y trigo, y siembran en El Pabellón (a 40 min. a pie) donde poseen "potreros de papa" "y es más alto". Así como en La Falda (30 min. a pie), donde también obtienen maíz, pero se agrega cebada y poroto, "y es más bajo". En estos casos, las distancias varían desde 30 minutos a 6 hs aproximadamente, de traslado a pie. Sin embargo, otras referencias indicarían que las distancias podrían llegar a ser mayores, alcanzando el piso de Bosque y Selva Montana, al este, y superando el día de distancia.

Respecto al movimiento vinculado al de los rebaños de animales, se habrían obtenido referencias del caso de una familia que habría alcanzado a controlar hasta siete puestos de pastoreo, aunque en general el promedio aproximado registrado, parecería llegar a cuatro. Un ejemplo de este movimiento, es el de una unidad familiar de Atoya que posee ovejas y cabras, las que son llevadas a pastar a El Pabellón y a La Falda, donde ya se controlaba espacios de siembra. Para el caso de sus vacas, se las dirige a otro lugar, "Vaicito" a 6 hs de distancia a pie.

Es importante destacar que la hacienda (animales) tendría espacios "libres", con pastaje de uso y aprovechamiento "común", y por lo tanto "compartidos". Sin embargo, serían reconocidos como de uso prioritario de determinadas unidades familiares, es decir de aquellas que posean residencia en el valle o espacio en cuestión. Así, cada unidad reconoce espacios aprovechables y su necesaria incursión por otros rodeos, fuera del correspondiente al residencial, estaría eventualmente determinada sobre la base de "acuerdos". Al respecto, cierta información relativa al aprovechamiento de espacios con recursos críticos, muestra que éstos estarían regulados a través del otorgamiento de turnos temporarios. Sería el caso de las aguadas y espacios de pastos permanentes. Esos turnos, no sólo regularían su acceso, es decir la entrada y salida de un determinado valle o espacio de aprovechamiento, sino también el tiempo de ese aprovechamiento.

Sería pertinente reafirmar, que el mayor desplazamiento, se da en el caso del ganado vacuno hacia el ambiente de "monte" (bosques y selvas montanas), y sus mayores incursiones llegarían hasta aquellos espacios que bordean con los pastizales. Al parecer, y en general, para los lugareños de los pastizales, el acceso a ese piso, "al monte", estaría en buen grado restringido, debido a que sus poblaciones ejercerían cierto control. De allí que suele enviarse al monte, previo acuerdo, sólo parte de la tropa, y la restante, a las zonas de "arriba", dentro del mismo piso de pastizales. Por lo tanto, los movimientos de traslado de los rebaños y sus localizaciones altitudinalmente diferenciales, ocurren en distintos momentos y durante lapsos temporales variables a lo largo del año y según el tipo de ganado de que se trate. Se debe destacar que el éxito de los desplazamientos se basaría en un conocimiento sólido, detallado y acumulativo tanto del espacio ocupado como del usado, y por lo tanto, de su variabilidad, de la disponibilidad y distribución de recursos, así como de los tiempos productivos.

Otros mecanismos complementarios, aunque de características disímiles, llevados a la práctica y orientados a captar los recursos requeridos, consistirían en el establecimiento de una red de relaciones intra–regional y otra, extra–regional. A nivel intra–regional, esta red se mantendría con gran vigor entre pequeñas localidades, y crearían una verdadera trama espacial. Se hallarían ampliamente generalizadas y participarían, por lo tanto, todas las localidades, en mayor o menor grado, a veces como receptoras, otras con mínimos o máximos desplazamientos, como generadoras de dicho movimiento. Se hará sólo alguna referencia a algunas poblaciones como las de Trigohuaico, Pucallpa, Cañaní y Lizoite; inmersas en estos movimientos y conocidas por sus desplazamientos y dedicación al trueque. En su ruta anual se dirigirían a lugares muy distantes entre sí, dentro del mismo municipio, como Santa Victoria Oeste o Acoyte, o fuera de él, como Baritú, Lipeo, Los Toldos, o El Condado e incluso traspasando la frontera actual, hasta La Mamora (Bolivia), entre otros destinos. Los productos de intercambio o trueque, serían variables, dependiendo de las características ambientales micro-regionales, y mostrarían la continuidad espacial existente.

Movimientos y relaciones similares, pueden observarse a través de la participación específica en Ferias regionales o Fiestas Patronales, para intercambiar y/o comprar productos. Algunas de las que normalmente se participa, son la Manca Fiesta (en La Quiaca) y la de "Santanita" (en La Quiaca, en Jujuy, y Villazón, en Bolivia), la de Chaguaya y Padcaya (Bolivia), entre otras. Estos mecanismos, no sólo cubrirían necesidades materiales, sino además sociales, simbólicas y de reafirmación étnica. En ciertas oportunidades, la participación se limitaría a requerimientos exclusivamente de este último tipo, siendo ocasiones para establecer diferenciaciones y vínculos, fortalecer relaciones e intercambiar información, satisfaciendo aspectos más complejos, de alta incidencia y significación social.

Para concluir, se debe decir que si bien las unidades familiares se ubicarían en una franja ecológica intermedia dentro de las yungas, lo que les permitiría teóricamente, la posibilidad de un acceso directo a otros pisos, no se ha podido constatar sin embargo, el uso y aprovechamiento de pisos tan disímiles como puna, selva o bosques montanos, sino por parte de sólo algunas unidades, y no para todos los pisos. De allí que por el momento se tiende a considerar que el acceso a pisos ecológicamente diferenciales, variaría en función de las características, ubicación y necesidades de cada una de las unidades. En cambio, sí se ha podido identificar de manera genérica, siembras tempranas y más tardías, dentro de esta misma franja, que efectuadas a cotas o en micro-espacios diferenciales, les permitía obtener un mismo producto o una variedad de ellos, lo que estaría definido por las características del ámbito de origen de cada unidad.

Esta práctica de siembra a diferente altitud, que ya registraría antecedentes en otros espacios, según documentación etno-histórica, sería mencionada como cosecha temprana o miska, y en relación a actividades agrícolas en los Valles de Ocloya, por los omaguaca “los que tenían un doble ciclo agrícola de un mismo cultivo o cultivaban otra cosa” (Sánchez y Sica, 1994:150), y desde información etnográfica, para el caso de Toconce (subregión del río Salado, Norte de Chile), donde “Tienen maíz de acuerdo a la altura...” puesto que “... han sembrado en distintos lugares” (Castro, 1994:151). Estos datos mostrarían éstas prácticas como “una característica de la organización andina” (Sánchez y Sica, 1990:484).

Por otro lado, la restrictiva disponibilidad de espacios dirigidos a la actividad agrícola en términos extensivos, llevaría a la implementación de una serie de mecanismos y estrategias dirigidas al aprovechamiento de todo espacio posible, y en buena medida tendientes a un acercamiento a la autosuficiencia. De allí que la posibilidad de captación en espacios de acceso inmediato o mediato y a distinta altura, podría entenderse como una negación a la necesidad de recurrir a otros, fuera de este ambiente, recurriendo a ello sólo para adquirir ciertos recursos que no fueran posibles de obtenerse. De igual manera cabe considerar, que ese acceso a espacios diferentes, constituiría una condición de sustentabilidad de las unidades, basada en el establecimiento de relaciones (intra o inter-regionales) o condiciones de acuerdo. Una excepción podría ser el ambiente correspondiente al de monte, que hasta aquí se mostraría en algún grado restringido para los habitantes de valles y cerros, por lo menos en cuanto al ganado vacuno se refiere. Aunque se ha mencionado el aprovechamiento agrícola de este ambiente por algunas unidades, por lo que dicha restricción pudo surgir con la introducción de este tipo de animales, de origen europeo.

Por otra parte, puede decirse que la diversificación en las actividades productivas implementadas, en combinación con ciertos mecanismos de reciprocidad aún vigentes, conformarían efectivos lazos inter-unidades familiares (entendida como familia extensa), y sociales. Se constituirían además en respuestas a las características particulares ambientales y espaciales de la zona, permitiendo, “controlar” o limitar las consecuencias negativas de ciertas condiciones “imprevisibles” y hasta cierto punto, superarlas. Así las familias, al participar de estos mecanismos, tenderían a asegurar la supervivencia social y asegurarían en buena parte su propia supervivencia como unidades individuales.

En este contexto, la movilidad espacial no sólo estructuraría aquellos otros mecanismos, sino que se constituiría en una estrategia en sí misma, que permitiría a cada unidad acceder a distintos espacios, sean o no ecológicamente diferentes. Bastaría agregar que, en general, se ha tendido a asignar a las economías agro-pastoriles un alto grado de sedentarismo y contrariamente, un bajo grado de movilidad. Sin embargo, esa consideración se ha visto contradecida por datos surgidos de otros trabajos y los hasta aquí consignados, permitiendo plantear que dentro del espacio analizado, las unidades mostrarían gran movilidad. Esa estrategia de desplazamiento no podría definirse como radial ni lineal, sino como multidireccional, permitiendo visualizar mejor los aspectos intervinientes.

Bibliografía

CABRERA, A. L., 1976 Regiones Fitogeográficas Argentinas. En Enciclopedia Argentina de Agricultura y Jardinería, Tomo II. Ed. ACME. Buenos Aires.

CASTRO, V. 1994 Discusión S. Sánchez y G. Sica. En: Taller de Costa a Selva. Producción e Intercambio entre los Pueblos Agroalfareros de los Andes Centro Sur. Albeck, Ed. I.I.T. y UBA.

MADRAZO, G.B. 1.990 Hacienda y Encomienda en Los Andes. La Puna Argentina bajo el Marquesado de Tojo. Siglos XVII a XIX. U.N.Ju. San Salvador de Jujuy.

REBORATTI, C., 1.973 Causas y consecuencias del aislamiento geográfico. El caso del Departamento de Santa Victoria. Prov. de Salta. Trabajo de Tesis para la Licenciatura en Geografía. F.F. y L. U.B.A. Bs.As.

SÁNCHEZ, S. y SICA, G. 1.994 Entre la Quebrada y los Valles: Intercambio y Producción. Siglos XVI y XVII. En: Taller De Costa a Selva. Producción e Intercambio entre los Pueblos Agroalfareros de los Andes Centro Sur. 1.992. Albeck Editora. I. I. T., FF.y L. UBA.. Bs.As.

-1990. La frontera oriental de Humahuaca y sus relaciones con el Chaco. En: Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos 19, Nº2, Lima, Perú.

TURNER, C.M., 1964 Descripción Geológica de la Hoja Nº 2c. Santa Victoria. Instituto Nacional de Geología y Minería, Boletín Nº 1.104. Bs.As.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

REPRESENTACIONES DEL MUNDO ANDINO EN UN RELATO ORAL SOBRE FANTASMAS

Florencia Raquel Angulo Villán

florenciaraquel@gmail.com
Profesora de Letras, Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, Univ. Nacional de Jujuy (UNJU).

Así como los mitos tienen la capacidad de explicar el surgimiento de un acontecimiento natural u ordenar la vida en sociedad, existen ciertos relatos que permiten la cohesión y otorgan identidad a los grupos humanos. Este tipo de relatos involucra discursivamente a una comunidad particular, ofreciéndole un sello distintivo, una manera de diferenciarse de otras comunidades. Pero, sobre todas las cosas, hace que las personas que constituyen ese grupo se reconozcan unidas a esas historias y a esas acciones.

Nos referimos particularmente a las narraciones de tradición oral que tematizan las historias de fantasmas. En este caso, circunscriptas dentro de un locus de referencia particular: la zona andina **[1]**.

Cuando Gilbert Durand advierte acerca de la necesidad de estudiar el imaginario desde un recorrido antropológico, lo hace reconociendo que existen constelaciones de imágenes más o menos constantes compartidas por el ser humano y su entorno material y social (2006: 44-45). Es desde esta perspectiva que inscribiremos nuestro estudio, teniendo en cuenta que si bien existen "imágenes compartidas" las mismas se enriquecen en tanto pueden ser leídas desde los códigos de la cultura que las produce. El relato que hemos elegido para el análisis forma parte de un amplio corpus de historias de fantasmas y aparecidos registrado en la provincia de Jujuy, Argentina, durante los años 2006-2008. Esta narración particular, que hemos denominado "La barca en el cementerio" surge como explicación de un acontecimiento particular: En el cementerio de Tilcara (Jujuy), a unos veinte metros de la entrada y levantado entre humildes sepulcros y otros pocos mausoleos, se encuentra una tumba que tiene la forma de barca. Su estructura difiere de las demás y por este motivo llama la atención. Los pobladores han tejido una historia alrededor de la misma, que es la que sigue:

"En el pueblo ya hace un tiempo atrás había una casa que hasta hace poco estaba, que ya la han destruido, la han volteado. Tenía el frente rosado, vos la conociste. Bueno… ahí, hace mucho, unos años, varios años atrás… en el pueblo corrió que en esa casa abandonada que estaba destruida… se empezó a ver luz, después de las once de la noche, se empezó a ver luz y se sentía una máquina de coser que cosía.

Las primeras palabras de este narrador nos introducen en lo que Gilbert Durand [2] ha dado en llamar el régimen nocturno de la imagen, manifestación de una estructura aglutinante que propicia los vínculos y las relaciones. La luz que se enciende cuando el pueblo comienza a perderse en la oscuridad y el sonido de la máquina aparecen aquí como dos elementos que llaman a la comunidad, la convocan.

Para la cosmovisión andina la única forma de relación es la comunitaria. Forma parte de los principios que rigen el ordenamiento del mundo: la reciprocidad y la complementariedad del todo. Dice J. Estermann que el hombre andino define su "identidad" en y a través de relaciones. De tal modo, como observaremos en el relato seleccionado no hay un "sujeto individual" que resuelva o tome decisiones ante una complicación o una situación a resolver. De allí la impersonalidad con la que se inicia esta historia:

En ese tiempo, las máquinas eran... que tenían un ruido característico que era... tac...tac...tac...tac... Se daba vuelta una manivela que hacía coser. Bueno... corrió tanto la bolilla que no faltaron los curiosos que se paraban frente a la casa a ver lo que ocurría.

Es de notar la impronta comunitaria que posee este fragmento, pues "el eje [...] no es la persona individual "yo" y su suerte particular, sino la personería colectiva de la familia y del ayllu"(1998: 215). Por ello, el narrador no sólo hace uso de marcas impersonales sino también reitera que lo que sucede, le sucede al "pueblo" como se verá más adelante.

El "tac...tac" de la máquina, experiencia de la rítmica sexual, convoca el carácter cíclico de la vida y a la vez es expresión de la viscosidad entendida como una estructura aglutinante, que atenúa las diferencias y conecta o acerca los contrarios. Dentro de la visión andina del mundo, podemos hablar del "principio de complementariedad": integración armoniosa de los dos extremos, en este caso la vida y la muerte, que se hacen presentes en esta historia, que sigue así:

Y efectivamente, llegando las once, once y media, se encendía una luz dentro y se sentía la máquina esa. Fue tal el alboroto en el pueblo que intervino la justicia. Por orden del juzgado se abrió esa casa y fueron la policía y todo. Cuando abrieron... era una tapera todo lleno de tierra, muebles viejos hecho pedazos, todo. Y... bue, revisaron, revisaron, y en un lugar encontraron un cadáver, en una cama. El cadáver estaba vestido de novia. Con un vestido ya totalmente que se estaba destruyendo todo. Entonces, hubo gente del pueblo que recordó de quién era esa casa. Hace mucho, antes de que ocurriera eso, veinte años antes, llegó una familia de Tucumán... eran tres hijos, dos mujeres, un varoncito. El hombre e... ingeniero que vino por la cuestión de colocar el... trabajo que se hacía sobre el agua... acá en Tilcara. Y su mujer.

El hombre, al año de estar acá, se hicieron esa casa y al poco tiempo de hacerse esa casa, el hombre sufrió un accidente y murió. La mujer, para poder seguir manteniendo a su familia, como tenía una máquina de coser, de esa de manivela, empezó a hacer vestidos y ropa para la gente del pueblo, como se acostumbraba en esa época. Y con eso mantenía a su familia. Un día, vieron alguna gente del pueblo que el hijo varón y la hija más chica tomaban el colectivo y se iban rumbo a Jujuy, después se enteraron que se fueron a Tucumán donde estaba la familia y quedó la señora con su hija, con su hija mayor.

Pasó el tiempo, murió la madre... la señora, y quedó la hija mayor que seguía cosiendo para la gente y... pero esa casa se fue cerrando lentamente, primero ya no se abrió una ventana, después la otra... después ella ya no salía. Una sirvientita que tenía iba al mercao, compraba las cosas y volvía. Hasta que un día queda esa casa cerrada, totalmente, nunca se supo si de adentro o de afuera, pero estaba cerrada. Todo el mundo pensó que esta mujer se había ido también a Tucumán a buscar a su familia.

El tiempo destruyó la casa. El cadáver que se encontró era de esta niña que habiéndose convertido en mujer y nunca había podido tener novio, ni nada por las circunstancias familiares se había hecho un traje de novia, se vistió y se dejó morir en la cama. Y dejó una carta escrita que ya estaba totalmente amarilla, vieja, al lado de su cama en donde ella decía que toda su vida había soñado de casarse con un marinero que la lleve a conocer distintos puertos, distintas cosas, la vida y ahí se murió.

El pueblo le hizo un homenaje. Como ella quería ser marinero y todo, la enterraron en un lugar del cementerio de Tilcara y en honor a su sueño de que ella quería ser... le hicieron una tumba que era una barca, cuando usted entra al cementerio de Tilcara siempre lo puede ver, es un barquito y todo el mundo se pregunta quién es ese, por qué le han hecho un barquito. Bueno, esa es la historia por qué el pueblo permitió que se haga un barco dentro del cementerio. Mucha gente cuando yo cuento esto dice... ah! Es mentira, pero la verdad es esta. La barca está en el cementerio y la historia está escrita en la historia de Tilcara." [3]

Del relato se desprenden varias imágenes que, si bien parecen contrarias, no son más que dos caras de una misma moneda. La joven que vive como una muerta encerrada en su casa o la joven que muere pero que sigue viva en el deseo de la comunidad que la recuerda. De este modo vida y muerte no confrontan, sino que atenuadas se unen. Esta percepción del mundo que se recoge en esta historia tiene un asidero cultural enraizado en las prácticas vigentes en la zona andina dentro del entramado de las prácticas rituales de épocas prehispánicas. La vida y la muerte son dos elementos complementarios en un sentido "meta individual y cósmico" (Estermann,1998: 215). Para el hombre andino el "alma" es la persona difunta que sigue viviendo y puede tomar posesión en lugares estratégicos (Ibidem).

Observa Antonio Paleari [4] que "el pueblo inca creía firmemente en la vigencia del alma después de esta vida [...] Los indios veneraban a sus muertos durante todo el año y en todo lugar pues también suponían que al irse de la vida se corporizaban en árboles, piedras, arroyos y animales que ellos consideraban sagrados (Paleari: 2005, 100-101).

Por otra parte, el hombre andino vive de acuerdo a un principio de relacionalidad cósmica que tiene como elemento fundamental el pacha. Dice Estermann que "Pacha" es la base común de los distintos estratos de la realidad (1998:145). Estos estratos son aspectos de una misma realidad, a saber: 1) "Hanaq pacha": no es el más allá, sino un concepto que abarca el campo cósmico de arriba, un orden cósmico. 2) "Kay pacha": es la realidad tal como se nos presenta simbólicamente, es el espacio de la vida y es el tiempo/espacio de la mediación entre el "Hanaq pacha" y 3) Uray pacha o Ukhu pacha: la región de abajo o de adentro, el lugar de los muertos. Es en el "Kay pacha" donde "se juega prácticamente la suerte de todo el cosmos que a través del ritual y la celebración se reconstituye y revitaliza"(1998:159). Por esta razón es en el "espacio de la vida", en el "Kay pacha" en donde la comunidad debe resolver el deseo de la joven muerta, y es en este mismo espacio en donde la joven debe expresarlo.

A la creencia en una vida después de la muerte física se le suma la imagen de la noche, que como dice Durand "es el día mismo del país de los muertos"(2004:226) y en este país, en este otro espacio se invierte el valor de las cosas: "lo que era viejo, estropeado, pobre, muerto, sobre la tierra, allí se vuelve nuevo, sólido, rico, vivo"(2004:226), como en esta historia, la casa abandonada, es decir, en la que no vive nadie, una casa destruida, de pronto, en la noche cobra vida. Aparece la luz y se escucha el sonido de una máquina que debe ser manejada por alguien. Pues la tecnología se relaciona con el hombre en actividad, de allí que se deba necesariamente unir la acción de coser en la máquina a una persona que está viva.

Pero la imagen de la "noche oscura" en la que suceden estos acontecimientos puede tener dos sentidos: puede ser el signo de las "tinieblas del corazón" y la "desesperación del alma abandonada" y por otra parte puede ser leída como un "lugar de comunión". Creemos que así como los contrarios "vida y muerte" se acercan en esta historia, también los sentidos de la noche se entrelazan: Esas "tinieblas del corazón" muestran el desconsuelo y la carencia del amor entre una mujer y un hombre. El alma abandonada que no ha experimentado la pasión amorosa y sexual clama a través de la repetición rítmica de la máquina y de la aparición de la luz que emerge de las tinieblas y hace evidente lo que de otro modo quedaría en la oscuridad.

Oscuridad que podría interpretarse también como incompletud o deficiencia. En coincidencia con el modo de entender el mundo del hombre andino, para quien se "es" en la medida que se realice complementariamente, puesto que la persona particular requiere para su compleción del polo opuesto o complementario. (1998:207)

Hay en esta historia un lazo de unión con la forma de percibir de los románticos para quienes la noche es "inefable y misteriosa" y permite que los recuerdos "suban al corazón"(2004:227). Nuevamente aparece aquí la memoria como una fuerza que traspasa tiempos y espacios y que se convierte en vínculo entre los hombres.

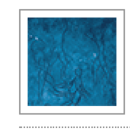
Pues el sonido rítmico de la máquina de coser y las luces que se encienden por la noche llaman a la gente del pueblo a reunirse en torno a la casa semi destruida y no sólo se juntan sino que ingresan en ella para observar lo que allí sucede. Así de devela ese otro sentido de "la noche oscura" que es el del lugar de la comunión.

Otras parejas de contrarios se unen en este punto: "ser y no ser", lo que existe y lo que no. Existe el alma de esta joven mujer, existe un sentimiento y una pulsión, el amor y lo sexual, existe el deseo de trascender, más allá de las apariencias de la realidad que están representadas en el cadáver, en el vestido virginal, o en la casa cerrada.

Hay otra imagen importante: la mujer muerta vestida de novia dentro de una casa cerrada. Se presenta aquí una relación de continuidad entre ese dormitorio donde reposa el cadáver y el cementerio. Etimológicamente koimeterion quiere decir "cámara nupcial". No hay divorcio ni rechazo entre estos dos espacios pues la mujer muere esperando que se haga realidad el amor. Y además, la misma imagen permite que esa gente que ingresa a la casa, pero también nosotros, que observamos desde una posición crítica alejada de los hechos, entremos en contacto con la intimidad de sus sueños, de sus sentimientos, de su esencia. Es como dice Bachelard, citado por Durand al hablar del ser encerrado en su tumba, "un ser devuelto a la profundidad de su misterio"(2004:245). En el cuarto secreto de la casa, en el cuarto preparado para el reposo, yace la mujer. Al igual que las bellas durmientes de los cuentos. Dormida o muerta. Esperando que un hombre la venga a despertar. Sin embargo, en este caso, no es un príncipe sino el pueblo mismo y su despertar es un volver a vivir en la memoria de esa comunidad. De este modo la muerte se invierte, se vuelve vida para la joven costurera. Una vida que trasciende el mundo terrenal. Y la posibilidad de trascendencia, que es la de permanencia en la memoria, es posible gracias a una múltiple preservación que sigue el siguiente camino: primero en el seno materno, pues la joven no se separa de su madre con quien se queda cuando sus hermanos se han ido; en segundo lugar, en un claustro que es la casa cerrada; en tercer lugar, dormida-muerta en su cuarto y luego en el cementerio, en una tumba, que además, es una barca. Se ratifica de este modo a la muerte como dice Cellier, citado por Durand, "la suprema iniciación a la vida inmortal"(2004:247) y se aprecia la eufemización de la muerte hasta su antífrasis en vida.

El párrafo anterior nos presenta "dos polos psíquicos de la representación"(Durand, 2004:249): en un extremo el seno materno y en el otro, la tumba, ambas son imágenes del arquetipo del "continente". Si nos





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

detenemos en la casa podemos observar que se presenta como símbolo del cuerpo. Los lugares de la casa pueden leerse como equivalentes anatómicos. “Las habitaciones de la morada hacen las veces de órganos”, dice Baudouin citado por Durand (2004:251) Y en el relato podemos relacionar las ventanas con los ojos que se cierran. Decía el narrador: primero ya no se abrió una ventana, después la otra... De este modo, casa y cuerpo podrían leerse como una metáfora de ese ir dejándose morir lentamente. El narrador continúa: no se sabe si la casa se cerró de afuera o de adentro. Esas cerraduras refuerzan más todavía la intimidad y el secreto (Durand, 2004:252) y nos llevan a pensar en el misterio de ese encierro del que no se sabe nada. Pero a la vez se presta a inferencias que van desde el suicidio como una representación de la voluntad “desde adentro”; o un condicionamiento “desde afuera” en el cual influyen las circunstancias familiares y sociales como determinación de su muerte en vida. Esta segunda posibilidad explicaría aún más la participación de la comunidad para resarcir el “abandono” en que ha dejado a uno de sus miembros.

De una u otra manera, la casa antropomorfizada tiene órganos, como ya dijimos, y el dormitorio, parece ser el lugar más íntimo, tal vez el corazón o el alma de esta casa. Pues, “toda la casa es más que un “lugar donde se vive”, es un ser vivo, dice Durand. (2004:251) Sin embargo, hay que considerar que dentro de la cosmovisión andina “la casa” simboliza todo el universo (Estermann, 1998: 147), todo y todos pertenecen a una sola familia. En otras palabras, lo que le ocurre a uno, le sucede a todos o tiene consecuencias en la comunidad.

A la repetición del espacio que contiene y que en este relato parece multiplicarse y encastrarse indefinidamente (léase vientre materno, casa, dormitorio, tumba) hay que sumarle la imagen de la barca. Afirma Durand, que la forma ahusada de la barca puede sugerir los “cuernos de la luna” o la rueca de las hilanderas. Como este relato responde a esa característica del régimen nocturno que es la viscosidad aglutinante, la unión de contrarios, la eufemización de las imágenes, nos animamos a decir que se encuentran aquí las dos imágenes imbricadas. Los “cuernos de la luna” representación, dentro del régimen diurno, del tiempo destructor, instrumento de mutilación de la vida, se eufemiza en la imagen de la rueca de las hilanderas, es decir, representación del tiempo circular, de la vida que no acaba. Pero a la vez, la barca y su “forma sugestivamente lunar” es el primer medio de transporte y puede ser vista como ese objeto que sirve tanto para transportar el alma de los muertos como para conservar la vida. (Durand, 2004:258)

El conjunto total de todas estas imágenes nos permite profundizar en tres rasgos propios de la noción de “continente”, nombradas por G. Durand: el transporte, el trasvasamiento y la colección (2004:257). Así, consideramos que las imágenes precedentes funcionan como transporte, permiten ir de un espacio hacia otro, en este caso del espacio de la vida física, hacia esa otra vida de lo espiritual, de lo eterno que está más allá de la muerte. Por lo tanto, si las imágenes son medio de transporte, también lo son de movimiento, aquí reside el trasvasamiento, ligado al cambio de un estado a otro. El transporte permite asegurar así el paso hacia ese otro mundo, mundo que como ya hemos observado, está íntimamente ligado a la memoria, y es aquí donde se pone en ejecución el último rasgo: la colección. Colección entendida como acción de conservación pero que implica también una imagen de la infinitud, porque lo que se colecciona, no acaba, siempre continúa. En la colección, en esa conservación, pueden leerse las “huellas” de un sujeto (sujeto en comunidad), pues, allí se hace presente, como dice R. Dorra: “su imaginación, su deseo, su necesidad de encontrar una forma de habitar el mundo” o “lo que ha deseado dejarnos como testimonio de su paso por el mundo”(Accame et al.,2008:10). Mientras que nosotros podemos agregar que en esa “barca del cementerio” no sólo está el deseo de la mujer que busca el amor, sino también las marcas indelebles de esa comunidad que ha decidido recordarla y no olvidarla.

Finalmente, hay una última imagen que, creemos, aglutina, todas las demás imágenes del relato. La imagen de la máquina de coser y la tarea de costurera de la mujer. Al respecto, dice G. Durand que los instrumentos y los productos del tejido y el hilado son universalmente simbólicos del devenir y que hay una constante contaminación entre el tema de la hilandera y el de la tejedora (2004:330) En nuestro relato podríamos acercar el coser al tejido, y la costurera, oficio al que se dedica primero la madre y después la hija mayor, puedan considerarse isomorfos de la tejedora. Representación de la “ligazón tranquilizadora” y “símbolo de continuidad” como dice Durand, el acto de coser permite pensar en la continuidad, en la trascendencia, en la unidad pues el tejido, que proviene de la palabra latina “textum” permite que este relato se convierta en una verdadera trama en la que se urde lo íntimo junto a lo comunitario.

Y se consolida con el símbolo del círculo” que representa la “totalidad temporal y del nuevo comienzo” En nuestro relato, no solamente el círculo que representa la manivela que gira y que mueve la máquina de coser, sino también en la continuidad que representa la acción de quedar dormida en la casa para pasar a dormir en la tumba. En esta imagen se une el círculo, movimiento de la manivela, y también la barca como expresión del viaje. Y el devenir, la circularidad, es palpable también en el orden discursivo, en la selección de verbos, y la repetición de sustantivos, como sucede en el siguiente caso: “la barca está en el cementerio y la historia está escrita en la historia de Tilcara”, como corolario de esta estrecha ligazón que teje y trasciende en la memoria de la comunidad.

Notas

1] La Zona Andina comprende un extenso territorio ubicado a lo largo de la Cordillera de los Andes (América del sur) Desde una perspectiva geocultural abarca los territorios andinos y circundantes, desde el sur de Colombia, pasando por Ecuador, principalmente por Perú, Bolivia, hasta Antofagasta en Chile y el noroeste de Argentina. (http://es.wikipedia.org/wiki/Imperio_inca)

2] Durand, Gilbert, 2004, Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general, Fondo de Cultura Económica, México.
3] Narrador: Lobo Lozano, 68 años, talabartero, coplero. Relato recogido en 2006.
4] Paleari, Antonio: 2005, Diccionario Mágico Jujeño, Impresora del Plata, Buenos Aires.

Bibliografía

Accame, J. et al., 2008, La colección, Ediciones del copista, Córdoba.
Durand, Gilbert, 2004, Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general, Fondo de Cultura Económica, México.
Paleari, Antonio, 2005, Diccionario Mágico Jujeño, Impresora del Plata, Buenos Aires.
Estermann, Josef, 1998, Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Cusco, Ediciones Abya Yala.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales







Home M@GM@ » Vol.8 n.3 2010 » Ana Lucrecia Rovaletti Lagos "La leyenda de la Laguna del Volcán: la textura cultural de un relato"



El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

LA LEYENDA DE LA LAGUNA DEL VOLCÁN: LA TEXTURA CULTURAL DE UN RELATO

Ana Lucrecia Rovaletti Lagos

ana.rovaletti@gmail.com
Profesora de Letras, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy (UNJU) Argentina.

INTRODUCCIÓN

La cultura, el texto, el lenguaje

Para acercarse a cualquier texto, para analizar su discurso, es preciso situarnos en la concepción de "cultura". La cultura, según Lotman es "la memoria no hereditaria de la colectividad, expresada en un sistema de prohibiciones y prescripciones " [1]. Es decir que se construye, se compone, se entreteje un pasado y un presente, y allí todo lo considerado válido o vedado.

Toda cultura posee rasgos distintivos, y es por lo tanto un subconjunto con determinada organización: ninguna cultura representa un conjunto universal. Es, por lo tanto, única, especial. La cultura es un área cerrada sobre el fondo de lo considerado como no cultura: lo extraño, una religión, un modo de comportamiento, otro tipo de vida. (Arán, 2002: 12). La cultura es el modo de entrelazar una manta, los colores elegidos, sus dibujos. Es la comida, el vestido, las festividades, los mitos y las leyendas, las narraciones y los modos de comunicación. Lo que hace posible la identificación de los pueblos, no sólo por lo que me asemejo, sino también por lo que soy diferente de los otros.

Desde esta perspectiva, se hace posible observar aquello que se repite, que iguala, que identifica. Todo se transforma en un gran entramado de sentido posible de ser leído, interpretado. Puede entonces descifrarse toda una cosmovisión a partir del reconocimiento de la cultura, que inefablemente está compuesta por interrelaciones entre seres humanos.

Esta interacción social se manifiesta mediante una forma lingüística, que posee una visión propia y que puede revelar la relación existente entre lenguaje y sociedad.

Es así que entendemos que las prácticas discursivas pueden tener efectos ideológicos: reproducen relaciones asimétricas de poder entre clases sociales, hombres y mujeres, minorías culturales, etc., aún sin que los

mismos emisores sean concientes de que hablan o escriben desde una determinada posición discursiva.

El texto (oral o escrito), resultado final del discurso, ocuparía el lugar del signo como unidad cultural que "teje" la interacción de sistemas semióticos mediante una variada tipología de textos, con diferentes grados de organización, con exclusión o combinación de diferentes lenguajes. Y esta posición discursiva está moldeada por un "todo complejo que las domina": el interdiscurso.

Otra función que Lotman descubre para el texto es lo que lo liga a la memoria cultural. El texto es un "programa mnemotécnico compacto", tiende a crear una memoria común para cierta comunidad.

Entonces, desde estas configuraciones, podemos reafirmar algunos conceptos: La cultura como un sistema organizado, único, distinto, posible de ser interpretado.

El texto (oral o escrito) entendido como la manifestación cultural más explícita, en donde se hallan los sentidos legibles más profundos, por cuanto el mismo está construido a partir del lenguaje. Y en el lenguaje se halla no sólo la manifestación de la subjetividad de una persona, sino también toda una compleja relación entre los seres humanos, discursos que se entrecruzan, se repiten, se contraponen: intrincadas relaciones de poder.

La cultura y la oralidad

Es importante mencionar sucintamente a qué nos referimos manejando el concepto de oralidad: sabemos que la cosmovisión de una cultura oral es distinta a la de una cultura influenciada por la escritura: "La oralidad es un indicador o caracterizador cultural. Es un rasgo central en la caracterización de determinadas sociedades y culturas. La oralidad marca una estructura de pensamiento, una percepción particular del mundo y prácticas culturales específicas". (Ong,1991: 41) Hoy es prácticamente imposible encontrar pueblos que posean una "oralidad pura"; lo correcto es referirse a una "oralidad secundaria", es decir, una cultura con un grado de oralidad parcial o restringida, pero que es suficiente para marcar una notoria diferencia en el modo de ver el mundo.

Las culturas orales emplean historias para guardar, organizar, comunicar su saber. Cada narración sostiene numerosos conocimientos populares, que de esta manera serán repetidos de generación en generación. La oralidad no sólo es un tipo de comunicación: el pensamiento mismo se relaciona con el sonido. La mente oral produce una cosmovisión particular: hay una forma genuina e íntegra de conocimiento que implica el desarrollo de peculiares procesos poéticos, concepciones del mundo, sistemas de valores, formas de relación con la comunidad, con la naturaleza, con lo sagrado, usos particulares del lenguaje, nociones de tiempo y de espacio. Entonces, podemos ir señalando los límites en los que se circunscribe un análisis de estas características: el texto lingüístico como signo cultural, adquiere características particulares en el caso de una comunidad oral. Un texto oral tiene que ser abordado desde una perspectiva específica: se debe tener en cuenta la cosmovisión oral que de por sí conlleva este discurso.

La leyenda como transmisora de la cultura oral

Hemos delimitado al texto como "signo" cultural. Hemos determinado a la oralidad como una manifestación cultural distinta, que sostiene una manera propia de ver el mundo.

Es posible encontrar "textos" pertenecientes a la oralidad, y en ellos, mediante el análisis del lenguaje, de esa estructura que lo sostiene; leer toda una red de sentidos.

La leyenda tiene un indudable origen en la tradición oral. Según definición de Jolles [2], esto se puede demostrar mediante tres propiedades: en primer lugar, se diferencian estilísticamente de otras obras en prosa del llamado estilo erudito y no muestran la influencia del latín. En segundo lugar, el giro "se cuenta" u otro semejante, remite al origen de la forma misma. En tercer lugar, forman un legado anónimo.

Esta propiedad anónima de estas formas de transmisión oral va a favorecer su circulación. Y en ellas será posible interpretar y analizar la cosmovisión de un pueblo; ya que serán transmisoras de saberes, pautas sociales, discursos de poder, en fin, la idiosincrasia que lo sostiene.

Es importante aquí esclarecer el factor "creencia" en una leyenda, noción que ha suscitado diferentes concepciones, que van variando con el correr de los tiempos.

En muchos casos, se valoraba la idea de que la leyenda era una narrativa popular con un contenido imaginario, objetivamente no verdadero. Se entendía que la misma se presentaba como un simple relato como si realmente hubiera pasado, es decir que quien narraba, reclamaba que se le diera crédito, puesto que "creía" que eran cosas que realmente habían sucedido.

En rigor, la verdad objetiva de una creencia y la historia basada en esta creencia no son significativos en la definición de leyenda. De igual modo, no es requisito que ambos, el narrador y su audiencia deben creer en la verdad de la leyenda. En todo caso, podríamos contar con un parámetro simple, siguiendo la teoría de Degh, en el que definiríamos:

si se cree en la narración, se trata de un hecho,
si se cree a medias se trata de una leyenda,
si no se cree, es un cuento.
Pero, de todas maneras insistimos: más que el factor creencia y los contactos con la realidad, son trascendentales las actitudes con respecto a la leyenda.

Una definición más precisa, entiende la leyenda como el modo en que el intrincado proceso de transmisión de la leyenda, típico del género, se realiza; es decir cómo se realiza el conducto de la leyenda. Afirman Degh y Vazsonyi: "El procedimiento por el cual las leyendas son generadas, formuladas, transmitidas y cristalizadas, por medio de la comunicación a través del conducto de la leyenda podría denominarse el "Proceso de la leyenda". Los portadores de las leyendas, creyentes o incrédulos, generalmente aceptan, transmiten y retroalimentan la comunicación verbal que ellos mismos comenzaron" [3].

No importa pues que el narrador o el oyente crean o no en la leyenda, lo que interesa es que la misma es parte de un sistema. En él, narradores y oyentes, (creyentes o incrédulos) reactivan un proceso: el de retransmitir valores e idiosincrasia de su pueblo.

Debido a que las leyendas -como toda manifestación cultural- son emergentes de la realidad social, se hallan influenciadas por varios factores: el territorio, la edad, el sexo, la religión, etc. Es por eso que, mediante el análisis de la palabra, es posible reconstruir en esta forma narrativa oral que es la leyenda, una manera de percibir el mundo propia de una cultura con un grado de oralidad secundaria: en este caso; la del hombre del noroeste argentino.

CAPÍTULO 1. EL CONTEXTO Y EL TEXTO

Purmamarca: tierra de leyendas

Purmamarca es un pueblo que se ubica en el departamento Tumbaya, Quebrada de Humahuaca, Provincia de Jujuy.

Tierra formada por diversos colores: los de su paisaje y los de su gente. Anclada en un grado de oralidad secundaria, su población sostiene una cultura rica, vasta, profunda. Es un lugar de creencias, costumbres, mitos y leyendas.

Nos interesa trabajar sobre una leyenda: la que refiere la narración del hundimiento de una laguna cercana a la población: Volcán. Este relato, si bien es el único del Banco de Datos de Purmamarca, tiene su referente en leyendas similares acerca del pueblo de Esteco, en Salta –una provincia limítrofe argentina-, por lo que pueden encontrarse relaciones entre ambas. Es por eso que ampliaremos su análisis en relación al corpus, con el sustratum común al que pertenece.

Partimos de la hipótesis de que es posible observar en esta leyenda la visión de mundo de los pobladores de Purmamarca, para demostrar que, mediante la manera como se representan los objetos a través el lenguaje, se representan también una correspondencia desigual de poder y posicionamientos ideológicos ocultos que se sostienen y se repiten.

Observaremos en este signo que es el texto, todos los sentidos posibles que delimitan y exponen la idiosincrasia y la cosmovisión del hombre del noroeste argentino.

La metodología utilizada responderá a un análisis gramatical, pragmático y crítico del discurso. Cabe destacar que las entrevistas pertenecen al "Banco de Datos del Producción Oral de Purmamarca", del Programa Interdisciplinario Purmamarca, cuya directora es la profesora Flora Guzmán.

La leyenda de la laguna de Volcán

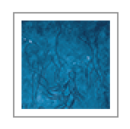
El relato que observaremos concierne a una entrevista realizada a Nieves Cruz, una mujer de unos sesenta años que tiene como ocupación ser sacristana de la Iglesia Católica del lugar.

Su narración se refiere a una leyenda acerca de la laguna de Volcán, y a la explicación de la razón por la que ésta ha perdido el agua. La informante se ubica desde un aquí: Purmamarca. A partir de allí señala otro pueblo: Volcán, que está ubicado a unos 30 km. de allí; la otra referencia espacial es "abajo": San Salvador de Jujuy, así nombrada por la diferencia de alturas sobre el nivel del mar.

Describe entonces aquel lugar: La laguna esa está por ejemplo;¿usté conocía la laguna esa, en Volcán? A la orilla de abajo, a la entrada, ¿ve? Viniendo de aquí a la mano izquierda viniendo de abajo, de Jujuy pongamos. Así, para allá hay un totoral, así un rincón así del cerro, cerro, áhi era la laguna. Pero se ha secáo, eso es lo raro pué, se ha secado; los patos, las parinas, esoh que por la playa sabían andar, ¿dónde se habrán ido a vivir ahora? Se ha secáo completamente porque antes decían que por el Ingeniero que ya habían probado y no tenía fin.

El relato acerca de lo acontecido, refiere: Y eso es que se ha perdido ese pueblo porque Dios ha venido para





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

casarse con la hija del rey. A Dios lo han echado como los perros. Así ha sido. Entonces Dios había dicho al vecino: áhi había una casita, se lo veía hasta último momento, dice que ha dicho Dioh al señor que se vayan de áhi elloh, porque áhi detrás que áhi van 'tar sus hijoh, sus corderoh, sus gallinah, todo lo que tienen, su casa, todo, que hay en el pueblo este de Jujuy va'haber un castigo, Entonce dice que elloh se han ido pué, pero no tenían que darse vuelta... ¡Dios mío, era verdá po!; cuando elloh subían así, por un filito dicen, la señora y su marido, el marido por delante y ella por detráh cargada un chiquito a la espalda. El chiquito de la espalda le dice a la señora: "- Mire mamá, vienen los hermanitoh llorando, mire mamá, mire...". La señora ya Dios le 'bia dicho que no se dé vuelta por nada, sienta lo que sienta, que va haber clamoreh, llantoh, pero que no se dé vuelta a mirar pa'nada. El chico le ha hecho dar vuelta a la señora, y ha quedáo áhi: era como una piedra pero era sal, y el hombre ha ido así con su poncho al hombro y ha dáo vuelta el cerro y áhi tenía todoh, po, suh hijo, todo, lo único que faltaba era su mujer porque se ha dáo vuelta.

El sujeto de enunciación instaurara su coordenada deíctica: el "yo" de la enunciación manifiesta el "usté": quien está haciendo la entrevista. También se van a diferenciar "los otros"; los antiguos habitantes de la laguna de Volcán que han sido castigados. En esta leyenda se entretejen varios sentidos, pueden observarse redes de significación que se extienden de diferentes hilos: el lenguaje, la cosmovisión oral, los intertextos, la transculturación, la idiosincrasia que sostiene este relato. Trataremos de abordar todos estos caminos para dar cuenta de la riqueza del relato.

CAPITULO 2. ANÁLISIS CRÍTICO DEL DISCURSO

Las huellas del lenguaje

El lenguaje es el sistema de signos más poderoso del ser humano: manifiesta además de su subjetividad, su cultura. El lenguaje muestra la ideología, la representación simbólica del mundo.

En el noroeste argentino la lengua muestra una identidad única: por eso su dialecto se denomina Español Kechuwizado del Noa. La variedad utilizada pertenece al ámbito de la Región Andina: comparte características en todo el territorio que fue parte del imperio Inca.

Es así como la memoria de la cultura precolombina y de la colonia española que aparecen en esta lengua translucen, en palabras de Guzmán (1997: página 32), una potente identidad regional, pero traslucen también una identidad escindida que tiene que ver con la historia del país...

Dos son las características propias del español del NOA: el sustrato kechuwa y español arcaico. Ambas se observan en el lenguaje de este relato.

En la leyenda de la laguna de Volcán, lo primero que notamos es que, a pesar de pertenecer al lenguaje español, éste nos resulta extraño, diferente. No por su léxico, sino por algo más profundo.

Ese matiz está dado en la sintaxis especialmente. Si analizamos atentamente, se nota claramente la influencia del kechuwa actuando como sustrato lingüístico del español. La lengua indígena se cuela, muestra su resistencia a desaparecer.

En el discurso podemos advertir particularidades de este dialecto kechuwizado; a saber:
1) Orden en la sintaxis según el quechua: Sujeto- Objeto- Verbo: "A Dios lo han echado como los perros." (en vez de, sintaxis del español SVO: -ellos- Lo han echado a Dios como los perros)
También: "La señora ya Dios le 'bia dicho que no se dé vuelta por nada" (en vez de Dios le había dicho a la señora que no se dé vuelta por nada)
2) Falta de preposiciones: "A Dios lo han echado como (A) los perros".
3) El "dice" tiene como función la de validador referencial, calco del kechwa: "-shi". En "dice que ha dicho Dios" por ejemplo, y en varios momentos más, observamos un sustrato que existe tanto en kechuwa como en aymara: la repetición de verbos del contar o del decir, en tercera persona. Esto constituye un recurso estilístico muy valorado porque viene a destacar el conocimiento indirecto del hecho.

Dijimos que la otra característica del español del noroeste argentino es la presencia de términos pertenecientes al español antiguo. Términos, llamados del "español arcaico". Según definición "los arcaísmos son palabras primitivas que han dejado de usarse en la mayor parte del mapa lingüístico del español y sobreviven en la región."(Guzmán, op. cit.: 50)

De vuelta a la leyenda, notamos -además de este lenguaje influenciado por el kechuwa- dos términos que parecen no pertenecer a la lengua estándar, pues aunque pertencen al idioma español, no se escuchan: me refiero a "filito" (en la cláusula "subían así, por un filito") y al vocablo "clamores" (en la cláusula "que va haber clamoreh, llantoh").

Filito se denomina en el noroeste argentino, a aquella zona del cerro o de la montaña por donde se camina bordeando los mismos, es un trecho escarpado y angosto. De uno o de ambos lados hay un abismo.

Los "filos" de las montañas se utilizan muchas veces como límites para marcar propiedad. Es una palabra muy utilizada por la gente que anda por esta geografía, pero su origen es puramente español: un español

antiguo, arcaico.

El término clamores nos llama poderosamente la atención: es un cultismo [4], ya casi olvidado en nuestra lengua, y que parece pertenecer sólo a un registro religioso, específicamente bíblico en este caso. Pero, aunque es un cultismo, deviene también en un arcaísmo, podríamos decir, en este caso, un "latín fosilizado".

Los arcaísmos son muy comunes en el habla del noroeste argentino, en el llamado español de la región del NOA. Es un dialecto caracterizado por la influencia del sustrato kechwa, como ya hemos observado y también por el español arcaico -como es el caso de filito- y por el caso de "clamores".

"Y así, debajo de este español arcaizante, la lengua indígena, sigue empujando empecinadamente después de quinientos años, sólo que ahora como esquirlas de un mundo que ha estallado y del que quedan huellas, signos discontinuos que remiten a una historia más lejana pero que todavía marca este dialecto kechuwizado del noroeste".(Guzmán: op. cit: 28)

La actitud del hablante

Nos preguntamos, cómo y por qué el sujeto toma este relato y lo hace propio. Qué intenciones, qué ideología, qué cosmovisión se esconden tras esta aprehensión.

Para continuar y realizar un análisis crítico más profundo, es preciso dividir el texto en cláusulas y advertir allí las marcas, las huellas gramaticales por las que se escapa la intencionalidad del emisor.

Por lo que hemos observado hasta ahora, el sujeto se hace cargo de su discurso: la narradora está convencida y comprometida con lo que dice. Algunas cláusulas que lo confirman son las siguientes:
1) Y (por) eso es que se ha perdido ese pueblo
2) (porque) A Dios lo han echado como los perros
3) (es cierto,) Así ha sido
4) áhi en el pueblo este de Jujuy va'haber un castigo
5) no tenían que darse vuelta...
6) ¡Dios mío, era verdá po! (el castigo sobrevino)
7) lo único que faltaba era su mujer porque se ha dáo vuelta.

Los paréntesis intentan llenar espacios vacíos, elididos, sobreentendidos, con la intención de dar cuenta de una significación más completa.

Pueden separarse dos instancias en la historia. Una primera parte, de la primera a cuarta cláusula, en donde se narra un tópico: el castigo divino por el mal comportamiento del pueblo.

El sujeto utiliza verbos en pretérito perfecto compuesto, o futuro (se ha perdido, lo han echado). Estos tiempos le darán al relato un matiz de tiempo presente, actual. Aquí observamos el primer compromiso, no hay un alejamiento o extrañamiento en el tiempo, todo parece haber pasado ahora. En las culturas orales el tiempo es circular y se actualiza: al relatar lo sucedido utilizando tiempos con matiz de presente, se renueva, se re-establece un mandato, una enseñanza, una regla.

En la cláusula "así ha sido", a la que le completamos un posible sentido agregando "es cierto, es verdad", se usa el verbo "ser":" el de las grandes verdades, el de las certezas, y acompañado con el adverbio de modo, no deja lugar a dudas de lo que ha pasado, es categórico, terminante, concluyente. Como ya mencionamos, es fácil perfeccionar esta frase con el sentido que queda flotando: es verdad.

Entonces, el sujeto se irá posesionando al construir su discurso: es inevitable el tormento para el que desobedece, y esto no admite ninguna duda.

Para definir al pueblo castigado de Jujuy se utilizan pronombres demostrativos: ese, este. El lugar es "ahí", en clara diferenciación del "aquí". El sujeto delimita y marca la desigualdad no sólo entre personajes y narrador, se deja claro quiénes son "ellos" y quiénes "nosotros". Los unos los pecadores, los otros, los que saben que no hay que desviarse de las pautas marcadas.

La segunda parte del relato es más notoria de la quinta a la séptima cláusula. Observamos un cambio en el tópico: aquí el castigo es "personalizado": se condena a la mujer, por darse vuelta. El calco con la narración de la mujer de Lot, del Antiguo Testamento, es muy notorio.

En esta instancia los verbos aparecen en tiempo pasado también, pero pertenecientes al pretérito imperfecto. Es un verbo que muestra un pasado inconcluso, una acción que no se terminó de realizar. Suele utilizarse, entre otras cosas, para contar sueños, en los juegos de los niños (por ej: "yo era"...) o también para narrar episodios de hace mucho tiempo, o de acciones que no han finalizado (por ej: "dibujaba muy bien"...).

En este caso, podríamos tomar este último sentido: si no tenían que darse vuelta en ese momento, entonces tampoco deben darse vuelta nunca. Quiero decir: hay en esta afirmación una enseñanza, una transmisión de valores: primero: no desobedecer al mandato divino (que será el que se refleje en el discurso dominante de la

Iglesia) y segundo, no se puede volver atrás, no se puede ir contra el tiempo, no se puede retroceder ni llorar, ni cambiar lo que está hecho: sino sobrevendrá el castigo.

Vamos observando cómo en este relato –aunque de manera inconsciente- se reproducen relaciones asimétricas de poder. En primer lugar, el poder religioso: acatar las pautas. En segundo lugar, el que tiene que ver con un idiosincrasia propia del hombre del noroeste, acostumbrado a sufrir y callar, a seguir transitando sin posibilidad de quejarse, volver atrás o cambiar las cosas: no hay que darse vuelta. Es interesante notar que la que cometió la equivocación, la que no cumplió lo ordenado y por eso resultó castigada fue una mujer. Se repite entonces un discurso universalmente conocido: el que asume a la mujer también como lo dominado, lo sumiso. La mujer tampoco debe desobedecer el mandato: sino será castigada. Por la desobediencia de la primera mujer se condenó la humanidad. Hay que recordarle entonces, repetidamente, que su función es obedecer y callar, pues en ella se halla el germen del pecado y la perdición.

Al construir el texto, el emisor se construye a sí mismo. Al describir al otro, al connotarlo positiva o negativamente, al componerlo, también se compone él, y a su postura frente a la realidad.

El narrador conciente o inconscientemente, asume los discursos de poder: los alimenta y los transmite. Es, sin saberlo, el portador de discursos que se vuelven en su contra, pues lo convalidan como el dominado: tanto en su rol de vencido, como en su rol de mujer. Repite y asume una violencia simbólica: tomando el concepto de Bourdieu que describe la violencia simbólica como aquella que es asumida, aceptada y validada por aquellos mismos sobre los que se las provoca. (Bourdieu,1995: p. 120)

Las voces de los otros

Dentro de un texto, el enunciador puede hacer varias referencias ambiguas, es decir: ceder a otro la palabra, o también permitir que se escuchen voces ajenas en su propio discurso.

Este recurso es conocido como la polifonía de la narración. El narrador, que es el dueño de la palabra, habla pero también es hablado: la lengua habla en su voz. Comienzan a circular otras voces; y este proceso, que puede ser conciente o inconsciente, es un modo de hacer oír a otro: de introducir un discurso ajeno al perteneciente.

Surge, pues,”la posibilidad de que el sujeto de la enunciación se manifieste en un lenguaje ajeno, o de que un sujeto distinto se manifieste en el lenguaje del sujeto de enunciación: la posibilidad de decir “Soy yo” en el lenguaje de otro, y de decir “Soy otro” en mi propio lenguaje” **[5]**.

Podemos observar en el relato de la laguna, que hay una tercera persona que se instala para narrar los acontecimientos: “Y eso es que se ha perdido ese pueblo porque Dios ha venido para casarse con la hija del rey. A Dios lo han echado como los perros. (...)”. Pero no es esta la única voz en el texto. La voz del narrador, aunque sea una, se convierte en múltiple; otros personajes “dicen” a través del sujeto de enunciación, que les cede la palabra: “ (...) dice que ha dicho Dioh al señor que se vayan de áhi elloh,(...)” Aparecen aquí dos voces: la primera, está marcada por el verbo “dice”, hay alguien, que también se presenta en tercera persona, que no es ya la voz del primer narrador. Veremos luego que -además de una voz kechuwa- es una marca de oralidad; pero desde el punto de vista de la polifonía de la narración, aquí el sujeto se desdobla: ya no es su voz, es la de otro, que es el que le ha contado esta historia. Por lo tanto, no es solamente la narradora la que la conoce, no es propia: hay otro que se la ha transmitido. Hay un viso de verosimilitud otorgado por el uso de esta emisión.

La tercera voz, es “la voz de Dios”, que se señala por el uso del estilo indirecto: “ha dicho (...) que ...” y que también aparece en estilo directo: “ (...) Dios había dicho al vecino: (...)”.

Esta manifestación tiene de por sí una autoridad inimputable, ¡nada menos que Dios!- y va a lograr que el relato adquiera un tono de mayor autoridad.

Otra emisión es la de la voz del hijo de la mujer que huye. Surge mediante el uso del estilo directo: “- Mire mamá, vienen los hermanitoh llorando, mire mamá, mire...”.

Al utilizar la tercera persona con la intromisión de otras voces, se combina la necesaria dosis de objetividad con los rasgos de la subjetividad dados por la “participación” de los protagonistas.

Hay también una voz que se presenta filtrada por una conciencia. Está en primera persona y señala el pensamiento, la voz interior de los que fueron testigos de la catástrofe: “¡Dios mío, era verdá po!”. Pareciera que el narrador dialoga imaginariamente con sus personajes: atribuyéndoles pensamientos y palabras.

Esta instalación del ángulo focal en los actores produce, de manera simultánea, otra vía de acceso al conocimiento de los hechos y una ineludible restricción del campo: aunque sean muchas las miradas, son ésas y no otras las que mostrarán la historia.

La tercera persona no sólo indicará la procedencia de la voz (de Dios, del niño, del que le narró la historia) sino que también indicará la presencia de la focalización del otro, de su mirada, de su percepción de los acontecimientos.

Hay voces, como las anteriores, que surgen claramente. Pero hay otra, más sutil, más escondida, que apenas se percibe. Es la que aflora sosteniendo una verdad taxativa. Se inmiscuye disimuladamente: pero no es la voz de la narradora. Es la voz que confirma y convalida el relato, cuando interpela: "Así ha sido."

También está en tercera persona y hay marcas gramaticales que la manifiestan como contundentes: el adverbio "así" (y no de otra manera) y el verbo ser, el verbo de las "grandes verdades". Se opone a este sujeto porque, si bien está comprometido con su narración, apela al "dice", a las otras voces, como si estuviera repitiendo lo ya dicho por otros. Esta última voz, refleja un discurso social: una ideología; que de alguna manera está dejando en claro que si no se cumple con el discurso de la Iglesia, se estará fuera de las normas establecidas y sobrevendrá el castigo. No es ya la voz de Dios (que aparece como un personaje más) sino la voz de la Iglesia, de lo mandado: así ha sido porque se salieron del discurso (de lo que manda) la ideología más poderosa.

Determinamos la presencia de seis voces: la primera es la de la narradora, la segunda, la de quién le ha contado la historia, la tercera es la voz de Dios, la cuarta la del niño, la quinta es la voz de la conciencia de un espectador y la última, la que convalida la historia. La voz que cuenta se convierte en múltiple, siendo una. Y esa voz que convoca se confunde con las convocadas, se desdobla y permite la polifonía: la pluralidad de sentidos del texto.

Los personajes sirven de puntos de mira, el narrador narra lo que cada personaje siente o mira. El sujeto que se manifiesta en el discurso y se construye por medio del discurso, no es unívoco, sino multívoco: en su voz resuenan las de muchos. La leyenda aparece a menudo en esta clase de intrincada o polifónica forma.

Y es que no sólo se cuelan otras voces, estos discursos se entrecruzan y dialogan, y en su conjunto, terminan subordinándose al discurso de autoridad.

CAPÍTULO 3. LA LEYENDA: UNA FORMA ORAL

Las marcas de la oralidad

Mencionamos anteriormente que, en el caso de los pueblos de la Quebrada, lo correcto es referirse a una "oralidad secundaria", es decir, una cultura con un grado de oralidad parcial o restringida, pero que es suficiente para marcar una notoria diferencia en el modo de ver el mundo.

Es posible observar en el relato algunos rasgos propios de la oralidad:
1) Entender la realidad "cerca del mundo humano vital", es decir, todo lo que tenga que ver con la vida cotidiana, con lo cercano, sirve para explicar las cosas. El hombre de la cultura oral no es propenso a las abstracciones, no por poseer una inteligencia inferior, sino por otro modo de comprender su entorno que tiene que ver con lo que palpa, con lo que mira, con lo que siente, en fin, con lo que conoce tangencialmente. Es por eso que a Dios lo echan como "los perros", y que en la historia los personajes tienen que escapar con sus corderos, gallinas, e hijos "cargados a la espalda". Hay una re-narración pero "adaptada" a la zona; que es el modo en que la misma pueda ser entendida, aprehendida.
2) Concebir al mundo con "matices agonísticos", es decir, con la idea de lucha, de pelea entre partes. Es propio de la mentalidad oral entender la oposición entre fuerzas. Así, vemos un castigo divino y una lucha por la supervivencia.
3) El apoyo en una "autoridad": la referencia vaga a alguien con "título"- El "ingeniero"- marca otro rasgo de oralidad, que da valor y autoridad y poder a los que portan un "rótulo".
4) El uso del vocablo "dice": No hay un sujeto o un referente dueño de la palabra, pero el "dice que" va a marcar fuertemente una cosmovisión oral, que le da importancia capital al "decir", al hablar.

Otras características son que las expresiones tienden a ser copiosas, redundantes, hay reiteraciones. También se observa un sistema de fórmulas: recursos imprescindibles en la composición: frases hechas, prefabricadas, que funcionan como apoyo al discurso narrativo de la historia, como por ejemplo "Entonces dice..."

Como advierte Ong, la mentalidad oral presupone una cosmovisión oral, que es distinta, que se sostiene desde la memoria y la repetición, que necesita de recursos para ser registrada porque es inasible. Precisa del apoyo de múltiples y peculiares recursos mnéticos como: el desarrollo de una trama narrativa, el uso de fórmulas, patrones fónicos, sintácticos, métricos, metódicos, rítmicos o míticos.

Esta mirada distinta, esta cosmovisión señala, entre otras cosas, la tendencia hacia una actitud conservadora y no innovativa: la tradición se sacraliza para protegerse y perpetuarse.

El tiempo es estático, no avanza sino que se conserva. Es circular y se repite, como los conocimientos, como el sistema de valores que no debe cambiarse. Y estos no quedan en el pasado, sino que se actualizan por repetición.

El proceso de la leyenda

Una de las fórmulas mnemotécnicas de la cosmovisión oral es la narración; dentro de la cual ubicamos a la

leyenda como una forma típica de la oralidad.

Un rasgo inherente de la leyenda tiene que ver con la relación entre el que narra y su público. Como ya hemos mencionado, el aspecto fundamental de la leyenda no tiene que ver con la creencia o no en la misma, tanto del narrador como del público, sino en el conducto de circulación que se genera desde la misma; es decir, el llamado "proceso de la leyenda".

En el acto de circulación de la leyenda, la cooperación entre el narrador y su público tiene una marcada implicancia: su forma resulta inestable y se halla sujeta a los sentimientos e interacción de quienes se encuentran presentes.

Hay una persona que es la proponente, y es quien tiene la habilidad de crear la leyenda (aunque su forma sea imperfecta) a partir de la combinación del evento y de su anterior familiaridad con las cuestiones de creencia relacionadas con el hecho.

Las leyendas aparecerán en este proceso fragmentadas, ya que en estas formas de tradición oral popular los cultores introducen modificaciones en el momento de la transmisión.

Sin embargo, según Degh, (1991: pág. 38) es posible señalar estructuras que tienden a repetirse en la formulación de leyendas, presentando por lo menos algunas de las siguientes estrategias:
a) Veracidad para el narrador: "es verdad como el Evangelio"
b) Usar un testigo creíble
c) Impresionar diferenciado entre cosas creíbles y no creíbles
d) Hacer referencia a un lugar y a una persona desconocida "alguien"
e) El narrador traslada el suceso a otra parte, lejos, o al pasado.
f) Se mencionan los testigos en términos generales, sin nombrar a los individuos.
g) O se lo cuenta dejando alguna duda, "alguien, que se supone que..."
h) Se deja alguna duda en el relato
i) Se deja un rastro de creencia en la duda.

En el caso de la leyenda de la laguna de Volcán, podemos señalar cómo se manifiestan estas estrategias.
a) La veracidad: No aparece la frase "es verdad como el Evangelio", pero hay una voz autorizada, que afirma, confirma que "así ha sido". De esta manera, el discurso queda convalidado.
b) Usar un testigo creíble: El emisor refuerza los datos por el ascendiente que puede tener la opinión del especialista; por eso lo menciona: "antes decían que por el Ingeniero."
c) El narrador traslada el suceso a otra parte, lejos, o al pasado: Los sucesos ocurren en otra parte, que no es Purmamarca. Pero especialmente, estos parecen haber ocurrido en otro período. Además de la ubicación espacial, ya mencionada, hay un presente de enunciación: desde el ahora se narra algo que sucedió en un pasado un tanto ambiguo: no se sabe bien si es hace muchísimo tiempo, o hace poco, pues la informante parece haber conocido la laguna cuando estaba llena, antes de que se secara. Se genera una confusión porque el relato que viene a continuación parece ser muy antiguo, pero la laguna tenía agua y habitantes (totoras, parinas, patos, etc) hace no tanto tiempo.

Este vacilar entre el presente y un pasado incierto, es una estrategia no sólo de extrañamiento sino también de alejamiento propio de las leyendas.

Como hemos advertido, el relato de la laguna de volcán justifica su ingreso en la categoría de leyenda.

Las leyendas de Esteco

Es posible determinar que una comunidad no produce leyendas sin poseer una base común que las apoye.

En este circuito de reelaboración popular puede rastrearse la evolución de las formas relatantes, aquellos fenómenos de sustitución y adaptación transculturales operados en el seno de estas narraciones.

Es por eso que es sumamente enriquecedor ubicar a la leyenda dentro de un corpus de narraciones similares, donde se podrán observar los intertextos, la matriz en común, y las variaciones.

La leyenda de la laguna de Volcán tiene sus referentes en diferentes versiones de la Leyenda de Esteco. Esteco perteneció a Salta en el Siglo XVII, y a fines del mismo un temblor la borró de la faz de la tierra. A partir de allí se genera la leyenda de una ciudad que, en castigo por sus pecados, ha sido condenada a desaparecer.
Tanto en la leyendas de Esteco, como en la de Volcán, se repite un patrón similar:
- condición licenciosa o pecaminosa de la ciudad.
- intromisión de un peregrino (en Volcán, es Dios que viene a los hombres)
- pronóstico fatal sobre la ciudad y sus habitantes
- favor o gracia concedidos a la familia hospitalaria
- condición de salida rápida sin mirar atrás.
- castigo de la ciudad
- cumplimiento de las condiciones impuestas (quien mira hacia atrás se convierte en piedra, en el caso de Esteco, o en estatua de sal, como en Volcán)

- hundimiento de la ciudad (o de la laguna con sus habitantes)

Pero no sólo actúa esta matriz o sustrato común: cada leyenda tendrá sus variaciones propias, que no sólo cambiarán de narrador en narrador, sino que, y especialmente al pertenecer a una forma oral, toda vez que sean contadas por una misma persona, van a tener nuevos cambios. Podemos decir que a partir de una estructura más o menos rígida o similar, la forma resulta inestable y sujeta a sentimientos del momento y a la interacción de la gente que se encuentra presente. Esto tiene íntima relación con - como ya dijimos- las formas orales a las que pertenecen; pero también sucede porque las leyendas están construidas con el lenguaje mismo: que conlleva un trabajo de producción, creación e interpretación. Tal como postula Poderti (Poderti, 1991: 243); "La lengua, altera el curso natural de las cosas, las incorpora y acepta en la vida del hombre. Se opera una ininterrupción de los procesos naturales, una modificación similar a la que produce el artesano."

Los intertextos

Tanto en la leyenda de la laguna de Volcán como en la leyenda de Esteco pueden rastrearse las mismas características; que actúan como una inmensa red de intertextos.

Hay en estas leyendas un sustratum común: es común encontrar en las leyendas de los pueblos de diversas culturas, relatos sobre hundimientos de ciudades o pueblos, desapariciones por agua, fuego, o temblores de tierra, siendo la naturaleza la que de un modo terrible obedece al mandato divino que castiga a los seres humanos.

En la Biblia encontramos dos: el Diluvio Universal (que tiene relación también con iguales relatos de otras culturas) y la desaparición de Sodoma y Gomorra. En los dos, la maldición se produce a partir de una corrupción en los seres humanos.

En este sentido, el principal intertexto de las leyendas trabajadas, se relaciona con Sodoma y Gomorra: como allí, la ciudad es castigada a sangre y fuego, como la mujer de Lot, la campesina es condenada a transformarse en estatua de sal por mirar atrás.

Se produce una renarración, pero la misma se realiza desde un tamiz: el de la transculturación. Entendemos este término como la apropiación que una cultura dominada realiza de elementos de una cultura dominante, transformándolos a su propia cultura.

Luego de la conquista española, el discurso religioso católico, que pertenecía a la cultura dominante, fue la que predominó en los pueblos americanos.

El elemento que pertenece a la cultura dominante, es el texto bíblico: La maldición de Sodoma y Gomorra y el castigo a la mujer de Lot. Este relato es apropiado por la cultura andina, y transformado hasta hacerlo propio. Por eso sus rasgos de oralidad, por eso las huellas en el lenguaje, por eso la presencia de este Dios, figura religiosa, adquiere particularidades humanas: se quiere casar con la hija de un rey.

El núcleo originario de las leyendas suministra explicaciones de carácter religioso, ritual, mágico y simbólico para una interpretación del ambiente circundante. Porque aunque esta leyenda toma elementos de la tradición católica, los utiliza para explicar diversos hechos. El más superficial sería la desaparición del agua de la laguna, pero, como hemos visto, también tienen el sentido de explicar y entender una cosmovisión específica.

CONCLUSIONES

La textura cultural

La función de la leyenda es decir algo sobre la resignación del hombre frente a los sucesos del mundo. Expresar esa lucha despiadada con las fuerzas ocultas que están dentro de él y a su alrededor; y que hacen que todo empeño termine en trágica destrucción.

La leyenda, como la mayoría de los modelos creados y utilizados por la cultura humana, como los mitos, las creencias, la religión, el arte, se ofrece como modelo del mundo: toda vez que se manifiesta, la leyenda actualiza el pasado histórico cultural de una comunidad, instalando y recomponiendo el ciclo mítico, necesario para su vida cotidiana. Por ello su conservación es fundamental para las sociedades, el modelo de mundo, la cosmovisión y la idiosincrasia pueden así conservarse y sostenerse.

La leyenda, en particular, es un texto lingüístico que actúa como signo cultural, posible de ser leído. Como tal, guarda las reglas que lo conforman: "En esta óptica se puede formular la siguiente regla: el texto es la simultánea manifestación de varias lenguas. Son las complejas relaciones de diálogo y de juego entre las múltiples subestructuras del texto que forman su poliglotismo interno las que constituyen el mecanismo de la formación de sentido".

Esta frase de Lotman nos resulta útil para exponer la idea de textura. La textura en un telar es la trama que se

logra mediante distintos entrelazados. Los hilos son fuertes y gruesos o suaves y débiles. Los colores no son iguales, sino que cada uno lleva su propia historia de color y de teñido. Al cruzarse, se unen, forman un todo completo. Crean un dibujo, producen sentido. La textura se nota con la vista: hay siluetas que sobresalen, otras salen a la luz luego de una atenta mirada. Mediante el juego de las luces y las sombras son exaltados lugares, otros quedan escondidos.

El tacto también puede notar la textura del telar, al recorrerlo pueden sentirse los dibujos que le dan vida.

La cultura es ese dibujo que sale del texto. En ella se cruzan todos los hilos: todos los lenguajes y todos los significados: el sentido lingüístico, las marcas de oralidad, las voces que hablan, se esconden o se callan. Entre todos van expresando el origen, la explicación, la función de ese texto.

En este gran signo cultural que es el texto los lenguajes sociales, (dialectos lingüísticos, históricos, sociales) se entrecruzan en el discurso: dialogan. Al relacionarse encuentran el modo de percibir y reproducir una ideología.

Ese es el funcionamiento social del texto que está formado por el lenguaje, una materia rica, cambiante y poderosa, tanto, que al reproducirse repite, inevitablemente un sistema de ideas o creencias sobre el mundo: se yuxtaponen diversas miradas de la realidad.

En la Leyenda de Volcán encontramos, como en un telar, un entramado diverso de lenguajes que conforman una cosmovisión específica y una ideología determinada.

Desde el punto de vista del lenguaje, observamos un dialecto compuesto por las huellas de una cultura que se resiste a desaparecer, y que aún presenta resistencia a una historia de imposición y sometimiento, y la apropiación de los términos del otro: que ya han dejado de ser ajenos y se los adopta como propios.

Notamos las voces que confluyen en el relato: la del narrador y la de los otros, y cómo, al unirse convalidan un discurso impuesto. Aparece la ideología predominante: el discurso del vencedor, el de la iglesia, que debe ser cumplido porque si no es así sobrevendrá el castigo. Se cuelan las voces, se entremezclan, y reproducen, fatalmente, un discurso de poder. Aunque no sólo se remeda la ideología religiosa, sino también otro discurso imperante que tiene que ver con la mujer: la mujer, que históricamente se ha construido desde lo dominado: lo que está obligado a callar y a acatar. La mujer que es la pecadora, la que se equivoca, la que tiene que ser condenada y castigada. Afloran entonces estos matices: se repite la ideología religiosa; se copia la visión de la mujer que tampoco puede desobedecer al mandato, pues será castigada.

Pero si bien estos discursos impuestos y repetidos inconscientemente se propagan, se reproduce con ellos una cosmovisión particular: la de la oralidad, que se apropia de él, y lo transforma. Se dice: pero desde mi lugar, desde mi mentalidad, desde mi cosmovisión. Está el discurso del poder, pero también el discurso propio, el que se tiñe con mi acepción sobre la vida: el seguir adelante, el no mirar atrás, la imposibilidad de cambiar las cosas, la resignación ante lo que manda el destino. Aquí, esta interpretación de la realidad dada por la cosmovisión oral, está influida por la religión: tanto que se diluyen los límites entre una y otra.

Tantos hilos, tantos colores, tantos diseños que confluyen en un solo diseño. El sujeto genera la estructura, la construye, pero también es susceptible de reconstruirse junto al texto. De este modo delata su subjetividad: sus sentires y los de su cultura, su ideología y su cosmovisión.

Comenzamos este trabajo partiendo de la hipótesis de que era posible observar en esta leyenda la visión de mundo de los pobladores de Purmamarca, para demostrar que, mediante la manera como se representan los objetos a través el lenguaje, se representan también una correspondencia desigual de poder y posicionamientos ideológicos ocultos que se sostienen y se repiten.

La idiosincrasia del hombre del noroeste argentino, queda entonces, plasmada como en un telar, en este texto. Notamos su “textura cultural”, que manifiesta, desde diversos caminos, que el lenguaje puede sostener una resistencia, pero puede también perpetuar una ideología. Puede manifestar, que aún sin quererlo e inconscientemente, se repite la representación simbólica de poder a través de un discurso que está tan enraizado, que se asume como propio.

Notas

1] LOTMAN J.M. y USPENSKIJ B. (1979): “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura”, aparecido en Semeiotiké. Tartu. (1971). Traducción al español por Nieves Méndez den Lozano, Jorge (comp.), Semiótica de la cultura. Madrid. Cátedra.
2] JOLLES, André (1971): Las formas simples. Santiago de Chile. Editorial Universitaria.
3] DEGH, Linda y VAZSONYI, Andrew. (1991): “Dialéctica de la leyenda” en Serie de Folklore 3. Buenos Aires. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
4] Clamores: Llamar. Del latín clamare: gritar, clamar, exclamar por vía culta. Cultismo: del latín clamor-clamoris.
5] REYES, Graciela (1984): Polifonía textual. Madrid. Ed. Gredos.

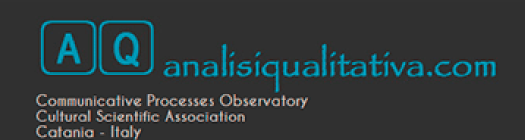
Bibliografía

ARÁN, Pampa y BAREI, Silvia (2002): Texto/ Memoria/ Cultura - El pensamiento de Luri Lotman. Córdoba. Universidad Nacional de Córdoba.
BOURDIEU – WACQUANT (1995): Respuestas por una antropología reflexiva. México. Grijalbo.
BROWN- YULE (1993): Análisis del discurso. Madrid: Visor.
DEGH, Linda y VAZSONYI, Andrew.(1991): "Dialéctica de la leyenda" en Serie de Folklore 3. Buenos Aires. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
GUZMÁN, ALABI, SICA (1997): El lenguaje es memoria. S.S. de Jujuy: UILL-UNJu.
HALLIDAY, M.A. (1986): El lenguaje como semiótica social. Méjico: Fondo de Cultura Económica.
LOTMAN Juri y USPENSKIJ Boris. (1979): "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura", aparecido en Semeiotiké. Tartu. (1971).
Traducción al español por Nieves Méndez den Lozano, Jorge (comp.), Semiótica de la cultura. Madrid. Cátedra.
ONG, Walter (1991): Oralidad y escritura. Tecnología de la palabra. Buenos Aires: FCE.
PODERTI, Alicia (1995/1996): "El rostro legendario de la historia" en Revista Morphé- Ciencias del Lenguaje- Nº 13/14 . Méjico. Universidad autónoma de Puebla. pp 242-243.
REYES, Graciela (1984): Polifonía textual. Madrid. Ed. Gredos.
VAN DIJK, Teun (1997) El discurso como interacción social. España: Ed. Gedisa.
- (1999) Ideología. España: Ed. Gedisa.
- (2000) El discurso como estructura y proceso. España: Ed. Gedisa.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France











Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales



Home M@GM@ » Vol.8 n.3 2010 » Alfredo Alberdi Vallejo "El lenguaje simbólico de los dioses quechuas: el Señor « Akuchimay » en el imaginario popular huamanguin



El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

EL LENGUAJE SIMBÓLICO DE LOS DIOSES QUECHUAS: EL SEÑOR « AKUCHIMAY » EN EL IMAGINARIO POPULAR HUAMANGUINO

Alfredo Alberdi Vallejo

koal@alberdi.de
Docente universitario de la FU-Berlín, donde obtuvo el título doctoral en la materia de "Altamerikanistik" (Arqueología, Etnología, Lingüística y Antropología de la América Indígena).

1. Introducción

Desde mucho tiempo atrás tuve la suerte de escuchar y mirar –en el lenguaje y por indicación de los especialistas quechuas– las numerosas estrellas densamente brillantes en la bóveda del hemisferio sur que, según la visión quechua, esas son los nimbos de los niños indígenas muertos. En la Gloria indígena, esos niños cultivan las plantas y cuidan las flores convertidas en estrellas, juegan con los cachorros de los zorros, los perros, de los jaguares, con los corderos de las llamas que habitan al costado del gran "río celestial" (la Vía Láctea) que atraviesa los llanos y montes del paraíso imaginario del nativo quechua.

Este mundo que habitamos no es más que el reflejo de esa urbe celestial que aparece por las noches poniéndose sobre nuestras cabezas.

Las grande cumbres de los nevados tocan y, a veces, "penetran al cielo" para unir a esos dos mundos semejantes (cielo y tierra).

Las inmensas montañas y colinas, casi todas, son el habitáculo de las deidades quechuas. Esas se encarnan en cerros masculinos y femeninos llamándose "Wamani". Entre ellos se enamoran, se entregan regalos. A medianoche sale del interior de la colina por orden del dios "Wamani Akuchimay" (cerro cerca a la ciudad de Ayacucho o Huamanga) una vicuña brillante portando su carga de oro en polvo que le envía su amo "Akuchimay" a su amada. Por las calles oscuras, de la periferia de Huamanga, camina el auquénido hasta dejar el envío a la predilecta "Wamani Kampanayoq" (colina hacia el sur de la mencionda ciudad), quien se regodea bañándose en el polvo de oro de su amado o la otra amada "Wamani Pisqota" (colina hacia el oeste, cuyo nombre actual es "cerro de la Picota") hace lo mismo que la otra. Solamente los hombres afortunados, y de valor sobrehumano, pueden interceptar esas riquezas para ellos mismos, con la anuencia de las deidades indias, pero sin la vicuña que se esfuma en el aire de la noche.

Las deidades quechuas arriba indicadas aceptan o rechazan los requerimientos en un lenguaje especial que ellos comprenden mediante el trueno, agradan su vanidad por la abundancia de la vegetación y sus flores, señalizan sus complacencias mediante la lluvia o el brillo de las nubes nocturnas, antes que salga la madre Luna.

Cuando los "Wamanis" se visitan entre ellos viajan volando en la forma de halcón, o de un gavilán o de un dominico inmaculado que se posa sobre la cresta de la colina amada. Pero cuando ellos desean el contacto humano se transforman en animales exóticos, en flores extrañas como las begonias nativas (achanqaray, lat. Begonia peruviana) o las dalias (pantirway, lat. Dahlia excelsa andina), pero ante las muchachas casaderas se presentan lujosamente vestidos, barbados y calzando sandalias de oro fino.

Con la llegada de los españoles arribaron también las cruces, vírgenes y santos que ellos fueron transfigurándose en la imagen de las deidades nativas, pero manteniendo su independencia formal del catolicismo. Por eso siempre hay en las cumbres de las colinas una cruz cristiana arrimada con muchas piedras (se llama en quechua "saywa rumi" a estas ofrendas) que los arrieros depositan en estos lugares consagrados; también en sus respectivos días le visten los devotos a las cruces con sus "chalinas" (bufandas); aparte del "agua bendita" del señor cura, recibe las gotas del aguardiente que bebe sediento (challay se llama el acto de asperjar); se le adorna con ramos de dalia, "ñuchqu" (lat. Salvia dombeyi), el "amancay" (lat. Hymenocallis amancay) y la retama; finalmente suena la música y el canto que rematado en una danza campestre serrana, desciende sobre la ciudad crepuscular.

2. La colina en los papeles viejos

La antigua ciudad de Huamanga, hoy Ayacucho, Perú, se encuentra en las coordenas terrestre en latitud –13°11'06" y en la longitud -74°15'12"; en algunos manuscritos vetustos veo que los nombres de tantos pueblos, hoy en día desaparecidos y otros casi nunca mencionados, eran en los lejanos tiempos del incario pueblos de suma importancia.

Una parte de la antigua "Guaman aka" abarcaba un extenso territorio desde Mayocc, Tayacaja y Julcamarca, en la actual Huancavelica, continuaba la jurisdicción por los pueblos de Huanta, Anco y los pueblos del norte de la actual provincia de Huamanga.

En esta parte del Tawantinsuyo era curaca principal, en plena pujanza de la soberanía inca sujeto al Cusco, el jefe guerrero Pocora (Pokra), Auca Xive (Aucasimi) que habitaba en el asiento de Pacora o Pocora, hoy Ayacucho, y sus segundas personas en jerarquía social y gobierno, eran los curacas Auca Concho y Cosiconcho que habitaban el pueblo de Cocha; tal y conforme los encontraron los invasores hispanos al asentarse en las tierras de Huamanga. A ellos los convirtieron en calidad de encomendados y vasallos de Carlos V, pero ¿dónde colocar en el mapa a Cocha?, ¿existe hoy día aquél pueblo? Y todavía con la agravante que existen inscritos en los documentos coloniales tempranos, dos pueblos diferentes llamados con el mismo nombre "Cocha" donde en uno de ellos habitaban unos mitimaes.

El documento que tengo a mano está fechado en 1541. En tan extenso territorio del curaca Aucasimi (Auca, eran los jefes tribales, pero también puede designar el nombre del linaje; algunos escriben como "Anca" que significa "gavilán" o "waman") hemos podido encontrar un total 1,057 familias. Si tenemos en consideración que ésa sea la cantidad poblacional sumada por el mismo Francisco Pizarro, quien otorga el citado documento, refiriéndose a las familias nucleares la densidad poblacional es irrisoria, pero si fuera pensado en la familia extendida, que lo es la andina, no sobrepasarían los dos mil habitantes en esa antigua provincia incaica. Esta suma poblacional no es contradictoria con lo arrojada en la visita o censo poblacional de 1557 hecho por Damián de la Bandera quien contabilizó un total de 1,941 habitantes en la jurisdicción de todo el territorio de la ciudad de "San Juan de la Victoria y de la Frontera primero" y sus alrededores; posteriormente, según la contabilidad de 1571 hecha por el virrey don Francisco de Toledo en la ciudad de Guamanga y sus alrededores sumaba con 9,433 habitantes nativos.

He revisado diversos mapas coloniales de Huamanga para ver la distribución territorial de los pueblos y de la misma ciudad capital, entre ellas la más antigua publicada pertenece a Guaman Poma de Aiala en su conocida obra titulada: "Nueva coronica" y un boceto, presumible copia de un original del mismo cronista quechua, publicado en "Y no hay remedio", bautizado como "documento Prado Tello". He leído también, pacientemente, los manuscritos originales del "Primer libro capitular de San Juan de la Frontera de Guamanga", la "Relación de la provincia de Huamanga" hecha en 1586 por los alcaldes Pedro de Ribera y Antonio de Chavez y de Guevara, "la reducción de Toledo" en 1571 y otros de igual calibre histórico, pero ninguno de estos documentos serios mencionan el nombre de la famosa colina que hoy llamamos ACUCHIMAY. ¿Qué pasa con estos documentos tempranos que no mencionan al cerro huamanguino?, ¿desde cuándo existe ese nombre y dónde está registrado su nombre andino?

No le menciona al "Acuchimay" para nada don Calixto Bustamante Carlos Inga, alias Concolorcorvo en: "El lazarillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires, hasta Lima con sus itinerarios..." S/f. (siglo XVIII).

El no citar a la colina huamanguina en la documentación colonial seguramente sería argumento suficiente para negar su existencia pese a estar ella ante la vista de los "ciegos caminantes" como lo hacen con los

Pocoras (Pokras) algunos historiadores librescos y demás cotorras imitativas. El nombre de la colina, ¿habría sido tal y conforme como ahora se escribe y pronuncia? o ¿sería un invento de la "intelectualidad huamanguina del siglo pasado"? Sí, efectivamnet, fue como lo dice la segunda interrogación. Veamos cómo sucedió aquel fenómeno lingüístico llamado metátesis con la momenclatura del poderoso cerro huamanguino.

Lamentablemente, no existe ningún documento colonial "lato sensus" que resguardan los grandes archivos peruanos y españoles donde registre este nombre de la colina Huamanguina, mas en algún documento de litigio entre indios, sin importancia histórica, allí si se le menciona al "apo chimay" por lo menos una vez.

Los manuscritos que tratan entre indios muchas veces son pleitos de menor cuantía, especialmente robos; estas querellas se hacen relevantes cuando, para dar mayor crédito e importancia a sus quejas entre líneas, se acusan mutuamente los naturales de "indio idólatra", "huacacamayos" (adoradores de deidades nativas) y "hechiceros". Una denuncia ante el protector de naturales de Huamanga en 1640, entre Juan Aroni contra Phelipe Guaman por haberle sustraído enseres y un asno, le acusa el primero a Guaman que éste: "tiene su buyo en despoblado en agua puquio con su huaca apo chimay bajo del cerro", luego pide formalmente que las autoriadades visiten el lugar indicado que el ladrón allí tiene los objetos y el jumento robados. Tal vez lo más rescatable de toda la queja, de unas cuatro páginas, sea lo transcrito anteriormente. El lenguaje del párrafo es oscuro, sin contexto, pero rico en información porque expresa que el presunto ladrón tiene su choza en Ñawinpuquio, cerca del cerro huamanguino, imputándole que en la colina "apo chimay" exista un lugar de veneración sagrada nativa.

No hay documento alguno de los tiempos coloniales donde le nombren como "Acuchimay" al cerro ayacuchano.

3. ¿Data suma topónima?

En 1834 estando de viaje por Huamanga el Presidente Provisorio don José Luís Orbegozo, con ocasión del décimo aniversario de la Batalla de Ayacucho, su secretario y capellán don José María Blanco –después de regalarnos el mote de "rincón de muertos" en alusión a los realistas fallecidos en Quinua–, menciona en su diario a los cerros "Acuchimai – Nagüin yacu (ojo del agua) y Picota".

Algunos viajeros como Charles Wiener, Raymondi, Crosnier y Paz-Soldán hacen referencias a la colina indirectamente nómbrandola como "alto de Carmenga".

Exceptuando las anotaciones marginales en los documentos entre nativos, diremos que "oficialmente" el nombre de la colina huamanguina llega a la literatura citadina con los viajeros del siglo XIX.

En 1888 el huamanguino Luís Carranza en sus "Apuntes de un viajero", anotando la tectónica de la ciudad, escribe "Acuchimay" como nombre propio del cerro.

Se le llama a la colina con su nombre nativo muy profusamente a partir de la Guerra del Pacífico (1879 – 1884).

En 1914 el Coronel Juan Nepomuceno Vargas Quintanilla, posiblemente copiando las Memorias del Mariscal Andrés A. Cáceres, menciona en su carta la acción bélica de "Acuchimay" entre los caceristas contra los chilenos al mando del Coronel Arnaldo Panizo, documento que publicó el historidor Jorge Basadre en su "Historia de la República del Perú".

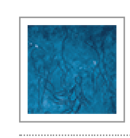
Ha sido costumbre de la intelectualidad huamanguina relacionar los petroglifos de Ñawinpuquio, ubicada el lugar en las faldas del "Acuhimay", como centro poblacional Warpa de la cultura local pre-Wari en Huamanga, asimismo un relato romántico entre el "príncipe" Wari y la "princesa" de Vilcashuamán quienes terminaron trágicamente sus vidas en el "tambo" de Acuchimay que, dicho sea de paso, nunca tuvo ese uso.

4. La encrucijada entre la tradición y la razón

En la década de los sesenta del siglo próximo pasado, el médico Abilio Cárdenas, alcalde por entonces del Consejo provincial de Huamanga, hizo construir la cruz metálica de grandes dimensiones, con un centenar de bombillas eléctricas, para visualizar el símbolo católico de día y de noche a través de las grandes distancias en las sendas del peregrino.

Esta nueva cruz quitó la importancia a las dos ya existentes desde tiempos coloniales que son de hechura huamanguina. Por aquellos tiempos el que suscribe esta nota, Miguel Ángel Velarde, huamanguino y profesor de Literatura en la Universidad de la Amazonía de Iquitos; Alcides Bendezú, huamanguino y profesor de Ciencias Sociales; Luís Rivera Aragón, Alfredo Escarcena, Alberto Díaz y otros amigos hacíamos la broma sobre la cruz gigante que había convertido a las otras dos como el "Buen Ladrón" y el "Mal Ladrón" del Nuevo Testamento. Esta broma de nuestra juventud llegó a los oídos de algunas gentes mal informadas quienes la tuvieron por una aseveración tradicional de la tierra huamanguina. Nos consta, por informaciones de primera mano, que un llamado "Gotardo" Rivera, muy desinformado, ha difuminado esta broma en las aulas universitarias cristobalinas.



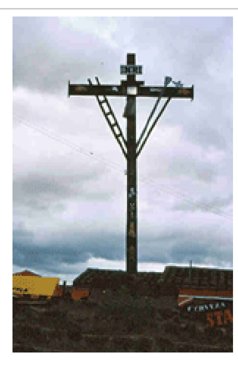


DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Las dos cruces facturadas por los imagineros huamanguinos tiene una singular significación en su género: las cruces son pintadas de verde, ésas no contiene el bulto de Cristo, sino en el crucero de las dos astas se coloca en una urna la cabeza magullada y coronada de espinas del crucificado; su expresión simbólica del Gólgota se dibuja en los maderos del travesaño horizontal donde están las dos manos heridas, una escalera, una lanza y un hisopo de mango largo; en el madero vertical están los pies lacerados, la bolsa con las monedas de la traición, los dados y una túnica; debajo está la calavera sonriente; encima del INRI, se encuentra el "gallo de la pasión", recordando la negación de Pedro al Maestro.

	
La Cruz de los "Compadres", ubicada en la colina del Acuchimay. **Foto: Kolbe-Alberdi, 2002**	**La Cruz de las "Comadres", ubicada a unos metros más abajo de la anterior en la colina del Acuchimay.** **Foto: Kolbe-Alberdi, 2002**

La fiesta de la Cruz Mayor del Acuchimay –la que se ubica en la cima de la colina representando a la "cruz de los comprades" y la Cruz Menor, ubicada más abajo que la anterior, representa a la "cruz de las comadres"– se festeja aún el día jueves de la semana anterior a la fiesta movible del carnaval en Huamanga.

Pese a toda la parafernalia religiosa en la celebración de las cruces y los rezos populares multitudinarios hacia la colina organizado por los franciscanos en sus "Vìa Crucis", nos enteramos que existía "una cueva" misteriosa en el lugar y que era morada de un Dios del cerro. El suscrito con Miguel Angel Velarde, un buen día de invierno, nos pusimos a buscar aquella caverna extraordinaria. Caminamos muchas horas en la cima de la colina, bajamos al lado este hacia Ñawinpuquio, pero no dimos con la cueva.

Cansados y sedientos por la caminata nos pusimos a mirar el panorama hacia el horizonte de Pukuwillca, de pronto como surgido entre la greda rojiza, vimos a un hombre acercarse a nuestro sitio de reposo. En quechua le dirigimos la palabra. El hombre era un modesto campesino, llevaba un sombrero relativamente nuevo al igual que su indumentaria típica, entre uno de sus hombros portaba una especie de azadón. Le dijimos:
– Maestrito, díganos, ¿por acá está la entrada del Señor Acuchimay?

El hombre se quitó el sombrero y pronunció su respuesta como si fuera un rezo:
– Jóvenes, el Señor de Acuchimay es otro con su cruz y su iglesia y el "Apo Chimay" es otro, Dios nuestro.
– Maestrito, ¿puede indicarnos dónde está la cueva del Señor Apo Acuchimay?
El hombre, nos llevó a un elevamiento rocoso de un pequeño mirador e indicándonos unas rocas en la arena de Ñawinpuquio, con voz bronca, señalando con sus dedos nudosos nos dijo:
– Allá, no más, miren el pico en su cabeza dirige al Cusco del Inca, una ala apunta al Rasuwillca y la otra a nosotros, a su sagrario..."Apo Chimay, yayan akchi", señor...con su permiso, pues, jóvenes...

Se fue el hombre. Seguidamente, vimos aquella roca donde estaba la figura de un ave rapaz con las alas extendidas hacia los lugares que nos indicó y la cabeza, casi destruida en sus rasgos, aparecía como una escultura trabajada a mano o por la misma naturaleza que así la habría labrado.

El ala hacia nosotros, efectivamente, apuntaba a un pequeño muro entre la roca de la colina que era la entrada a la cueva del "Apu Chimay". Eran unos segundos de observación que nos hicimos y, de pronto, me vino la idea de preguntarle más cosas al hombre... pero ya no estaba, pensé encontrarle a unos pasos más allá, pero él ya se había perdido como sumergido entre las rocas. Mi amigo me miró sin impaciencia y dijo: "es el brujo del cerro, seguro que se ha escondido por allí y nos está oyendo lo que decimos sobre él, observándonos nuestros pasos".

La entrada de la cueva estaba protegida con un mampuesto irregular de bloques rocosos, el interior era como una sala iluminada por cientos de cirios colocados en las hendiduras, había gran cantidad de claveles, cigarrillos, papeles dorados; el piso estaba barrido y apisonado; dejamos nuestros cigarrillos y salimos al aire libre, bajamos a la ciudad pensando en el hombre que en su quechua habría dicho: "Acuchimay, nuestro señor" que no era exacto como veremos adelante.

Pasaron muchos años desde la última vez que estuve en la cueva de la colina desde lo alto divisando la roca que eran los "petroglifos" de Ñawinpuquio, ahora lo sé conforme hube leído un artículo en la revista Huamanga.



Vista tomada desde la colina de Acuchimay desde el lado noroeste de la ciudad actual de Ayacucho.
Foto: Alberdi, 2002

5. Una década de ausencia no es nada

En alguna oportunidad de mi vida estuve preparado para dispararle rayos de luz a la cueva y a la roca totémica. De tanto caminar y buscar el adoratorio, al fin pude dar con el muro ahora derruido a la entrada de la cueva, pude pararme en el mirador donde hace años antes hube contemplado al rapaz pétreo. Esta vez escuché en la faldería de la colina, en la planicie, los ruidos atronadores de las motocicletas que se desplazaban entre la roca totémica que le habían partido en dos para construir un motocross. Ahora ya no estaba el ave pétreo de los antepasados esculpido en la roca de Ñawinpuquio. No pude llorar por su pérdida y nadie oyó mi queja repetida entre los ecos de las rocas sino mi alma adolorida.

Ingresé a la cueva con la cámara fotográfica entre las manos, allí dentro era medio oscura con sólo dos cirios de luces lánguidas, las flores marchitas, los papeles dorados regados como basura sobre el piso.

No hubo fotografías del adoratorio nativo ni del tótem. Recordé, entonces, las palabras del sacristán del templo del Arco de Huamanga quien me decía de los caprichos del “Niño Nakaq” (Cristo niño cuya significado quechua es “niño degollador”) al fotografiarle: “cuando él quiere no más hay buena foto, sino nada”; también, me vino a las mientes la sentencia del otro sacristán del templo de Santa Ana que nos decía: “del Niño Luchito no hay fotografía, cuando le buscan para hacerle una ya no está en su casa, es un paseandero” (es otra escultura de Jesús niño con aquel nombre dado por el imaginario popular). Este último Luchito es la imagen de un niño sentado sobre una silleta que no tiene un lugar fijo en los altares de la parroquia Santa Ana, después de su procesión que es junto con la de Santa Ana y San Joaquín, el 26 de julio, se llevan al niño los devotos a sus casas como invitado por algunos días, por semanas, por meses, bien atendido con flores e incienso.

Me despedí del “Acuchimay” y del “Apu Chimay” por un par de décadas.

Han pasados muchos años de mi ausencia de la tierra Huamanguina, en ese tiempo recordé mucho al “Apu Chimay”, repasé su verdadera historia que nadie había escrito, me fijé que nunca fue una “pascana” (en el quechua los arrieros llaman a los lugares de la remuda a las bestias de carga) donde se pedía hojas de la coca para pasar por ese lugar. La coca siempre fue la sagrada “madre coca” y nunca se la profanó llamándola “acuchi” en el incario andino, pero tal vez sí entre los mestizos.

También me recordé el rezo de aquél hombre misterioso quien dijo: “Apo Chimay, yayan Akchi” (“poderoso ave dominico, padre de la luz”); ahora pude comprender que ese era el nombre del “poderoso, nuestro padre dominico (akchi)”, sé también que al “dominico” se le llama: “aqchi, chimay, allqamari, qoreqenke, allqariña, allqasiña, chanka inga, karakara, chinalinda”, cuyo nombre latino es Phalcobaenus albogularis megalopterus. El dominico es un pariente del gavilán (waman) acanelado. Ahí estaba en la roca íntegra cuando ví la primera vez la figura pétrea del dominico. En la segunda vez que fui a verle le encontré destrozado y en la tercera ya no pude hallarle.

También supe que aquella “figura pétrea” lo puso un Inca como señal de su victoria sobre las tierra de los Pocoras. Esto refieren los cronistas peruanos Garcilaso que vió dos “pinturas” de los halcones colocadas a la salida o entrada de Huamanga, una en pasable estado de conservación y la otra ya muy destrozada, al igual que San Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, en Huamanga, describió sus siete idolos “fieros de esa provincia”. En Huamanga encontró el extirpador de idolatrías de indios, el cura Cristóbal de Albornoz, las alas de un halcón que le entregó uno de los Incas a su representante para que la tuviera en un relicario por las tierras conquistadas a su dominio.

Juntando relatos y documentos coloniales me propuse ubicarla bajo las coordenadas de la bóveda celeste del hemisferio sur al adoratorio del “Apu Chimay”; no pude triunfar como lo hizo Johannes Kepler en la precisión absoluta en medir todas las cosas (se conoce que el astrónomo alemán llegó incluso a calcular el tiempo de su gestación en el vientre materno en 224 días 9 horas y 53 minutos) porque me impidieron el viento, los rayos,

la lluvia y el frío en realizar mi propósito añejo.

6. Sobre las dos décadas del tiempo ya no hubo señales

Después de varias décadas de ausencia, regresé a Huamanga con mis cámaras fotográficas reflex y digital, teleobjetivos, brújulas y mapas hipermodernos. Ascendí al Acuchimay en un auto y desde allí tomamos fotografías telescópicas de la primera plaza de Huamanga que salió maravillosamente bien lograda más una panorámica de la ciudad moderna, buscamos por todos lados el adoratorio del "Apu Chimay" para ubicarla exactamente, junto a la roca del "Yayan Akchi", en la faldería de Ñawinpuquio. No pudimos llegar más a los lugares indicados.

Mientras estábamos a la búsqueda del adoratorio y del tótem de pronto apareció ante nosotros (mi esposa e hijo alemanes más mi hermano huamanguino) un niño muy pobre, harapiento y sin abrigo en ese día singularmente frío de julio; el chico me clavó una mira tristísima que me fulminó mis pupilas, vino él hacia mí con uno de sus bracitos extendidos para pedirme dinero, sin hablar palabra alguna en ninguna lengua. No sé si hablaba quechua o castellano.

Tan imponente fue esa presencia y tan cruel su mirada que no me risistí a sacar mi monedero para rebuscar allí unos soles: encontré un sol, cinco soles, diez soles y un par de dólares en mi reserva de viajero por mi patria. Pensé en mi interior: "un niño tan pobre no debe necesitar más que un sol de propina" y hablando en voz alta en quechua le dije: "kay huk sol imay sonqochalla qamllapaq kachun, aman qawachinkichu huknin warmakunamanqa" (aquí tienes un sol sólo para tí, niño pobre, pero no muestres lo que te dí a los otros muchachos), él asintió con la cabeza su promesa dada.

Tomando la moneda entre sus manos sucias, sin sorpresa alguna, se puso en camino con pasos cansinos. Allí comenzó mi lucha interna: "!tú, que tienes algo de dinero, cómo puedes darle una miseria a un niño pobre sabiendo que esa moneda no le ayudará en nada! ¿Por qué no le das esos diez soles que a tí no te servirá para nada? ¿Eres un cicatero en tu tierra?".

Me arrepentí de la mezquindad atreviéndome a sacar más dinero pero el niño, en unos segundos que tardó el pensamiento, ya había desaparecido como deglutido por la tierra.

Avergonzado de mí mismo guardé el dinero, caminé unos pasos inseguros y de pronto, entre mis pies, en la superficie de la tierra, estaba clavado un sol en moneda carcomida. ¿El "Apu Chimay" me habría devuelto ese pedazo de metal? No pude estar conforme con mi alma metida en el almario en esos momentos de extraña turbación.

Entre las rocas del "Apu Chimay" busqué a la araña llamada la "viuda negra" que también está en la constelación de la Vía Láctea para mostrársela a mis queridos acompañantes, mas no hallamos ningún ejemplar, tampoco hicimos más fotos porque inició un viento ferozmente helado e iniciaba a llover. Nos cobijamos en un bar de las Tinajeras, desde allí vimos caer una lluvia torrencial serrana tan inusual para la temporada de invierno.

No hubo más fotografías ni cálculos de precisión para ubicar en los mapas modernos aquel adoratorio del "Apu Chimay" (transformado en "acu–chimay" en el quechua de los mestizos postcoloniales), "yayan akchi, wamani" (no "yayanchik"), padre generador dominico, dios pasado y actual nativo de la tierra que me acunara.

No está mi albún fotográfico desprovisto de piedras del antiguo acueducto, de los sillares de las casas primitivas, del "peñol" Pocora, de las semillas raras, de los sulfatos multicolores, de las ofrendas a las divinidades andinas; todos esos materiales están bien clasificados con sus nombres quechua y latinos fulgurando exotismo en unos relucientes pomos de cristal, como la misma hechicería andina, riñiéndose diariamente con el positivismo del mestizo peruano.

Bibliografía

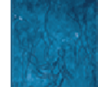
ALBERDI VALLEJO; Alfredo (2005)
"La negación de los Pokras o la tergiversación de la historia de Huamanga" en: Separata de la Revista virtual "Runa Yachachiy", N° 1, Berlín.
El mundo al revés. Guaman Poma anticolonialista; 1ra edición. WV-Berlín, 2010.
BLANCO; José María (s. XIX)
Diario del viaje del presidente Orbegoso al sur del Perú. Edición y prólogo: F. Denegri Luna, 2 tomos, edit. PUCP, Instituto Riva-Agüero, Lima, 1974.
BUSTAMANTE; Calixto Carlos (Concolorcorvo), S. XVIII.
El lazarillo de ciegos caminantes: desde Buebos Aires hasta Lima. Colaboración: Alonso Carrió de la Vandera. 2da Edic. Espasa–Calpe, Argentina, 1946.
CÁCERES, Andrés Avelino (1926)
La guerra entre Perú y Chile: 1879 – 1883. Extractos de las "Memoria de mi vida militar", recopiladas por Julio C. Guerrero. 1ra Edic. Internacional, Madrid.
CROSNIER, Jacques (s. XIX)

Vues sur le Nouveau Monde: Etats-Unis, Amériques, Caraïbes. Edit. L'Harmattan, París, 2001.
RUÍZ FOWLER, José R. (1924)
Monografía histórico–geográfica del departamento de Ayacucho. 1ra edición. Imprenta Torres–Aguirre, Lima.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France

newsletter subscription

send e-mail to
newsletter@analisiqualitativa.com

www.analisiqualitativa.com



info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018





OS Templates



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

LE PARTI DE LA SUBVERSION : INNOVATION OU STÉRÉOTYPE ? POSTULATION DE L'ANTICONFORMISME ET RECONSTRUCTION DU TOPIQUE NÈGRE DANS LE ROMAN SUBSAHARIEN POST-COLONIAL

Ludovic Obiang

fepeli@yahoo.fr
Maître de Recherche, Institut de Recherche en Sciences Humaines (Libreville-Gabon).

On croit innover ? On ignore qu'on imite un classique ou un illustre inconnu.
Boniface Mongo-Mboussa, Désir d'Afrique, 2000

Introduction

Orienté dès sa naissance sur la dénonciation du système colonial et soumis concomitamment à un « classicisme » formel, le roman francophone subsaharien opère, dès les années 60, une rupture tranchée, sous le mode d'un désenchantement qui se veut l'écho des turpitudes des états nouvellement indépendants. La crise s'accentuant, les générations successives systématiseront ce caractère de déréliction, au point que le roman contemporain africain rime avec délabrement social et dislocation de l'écriture. Il s'exprimera principalement selon une tonalité irrévérencieuse, transgressive, déclinée en autant d'avatars métonymiques (sordide, obscène, morbide, absurde, ubuesque, scabreux, etc.). Toutefois, le recours généralisé au subversif, et le fait qu'il se rattache aux courants avant-gardistes de la littérature occidentale, atténuent la volonté de rupture affichée par les auteurs. Ce modèle prédominant n'établit-il pas un nouvel exotisme africain, d'autant plus insidieux qu'il véhicule, au contraire de l'ancienne négritude, une image particulièrement négative de l'Afrique ? Notre recherche examinera l'inscription de la subversion dans les textes, dans le double intérêt d'en inférer une systématique générale et de comprendre quelles tendances elle sous-tend des rapports tumultueux entre l'Occident (Le Nord) et l'Afrique (le Sud).

I. Du devoir d'intercession à la tentation de l'obscène : l'ambiguïté d'être nègre

I.1. « Nous montrer tels que nous sommes »

On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une bonne âme, dans un corps tout noir [1].

Cette allégation qui concentre en elle la justification des futures exactions esclavagistes et coloniales, allait aussi constituer le promoteur des premiers essais de littérature originale nègre. Non pas rejeter l'anathème du monstre contrefait et imbécile, ou du nécromant pervers et maléfique, mais atténuer les rigueurs du portrait en ayant bien garde de ne jamais contrarier le maître. Les premières plumes africaines, Bakary Diallo, Félix Couchoro et plus tard Ousmane Socé ou David Ananou, s'attachent à montrer leur univers familier, à peindre les africains « tels qu'ils sont », porteurs de tares qui ne sont pas irrémédiables, dès lors qu'ils se laisseront dégrossir par l'humanisme colonial. S'ébranle ainsi l'errance tragique de l'Africain vers une altérité d'autant plus fuyante qu'elle porte les germes de sa propre destruction :

« [...] si le Noir d'Afrique était connu tel qu'il est, [..], il est fort probable que l'on excuserait ses travers et que l'on serait plus indulgent à son endroit, ne serait-ce que par égard pour l'humanité qui est en lui » (Le fils du fétiche, p. 9) [2].

Même l'indignation de René Maran à l'encontre des « errements » coloniaux, n'échappera pas à ce retour de bâton. Ecrire un « véritable roman nègre », c'est montrer le noir dans sa nature spécifique, usager de mœurs « désuètes » qui - paradoxalement - le figent dans une identité caricaturale et irréversible [3]. Malgré la réserve affichée ensuite à l'encontre de ses émules, René Maran aura ouvert la voie aux romans de la négritude, romans au sein desquels la « cause » anti-coloniale cohabite avec une affirmation de soi à double tranchant, aussi pernicieuse qu'elle semble euphorique.

II.2. « La bouche des malheurs qui n'ont pas de bouche »

Or, il semble bien, à parcourir les romans de la lutte anti-coloniale, que leurs auteurs ne se doutent pas du poison qui en imprègne les feuillets. Œuvres de circonstances, cris du cœur, textes militants, ces romans se doivent de restituer les mensonges du système colonial, les incidences du contact des cultures et les ravages du conflit des générations. Œuvres de dénonciation, les textes décrivent avec force détails, les scènes de spoliation et d'humiliation dans les « cercles » coloniaux concentrationnaires ou sur les chemins épineux d'Europe (Climbié, Le vieux nègre et la médaille, Ville cruelle, Maïmouna, L'aventure ambiguë, etc.). Œuvre de sensibilisation enfin, les romans matérialisent les thèses et les idéaux glanés au cours de cheminements intellectuels ou spirituels éclectiques. La fiction littéraire devient le cadre de reconstructions historiques (Les bouts de bois de Dieu) ou d'utopies allégoriques (Le chant du lac) qui affirment la vocation pédagogique de l'écrivain de même qu'elles en traduisent le projet social. Peu en importe le simplisme, le versus nègre spolié/colon blanc s'avère l'arme idoine pour hâter les « soleils » des indépendances :

« C'était le même soleil depuis des millénaires, et pourtant, ce jour-là, nous avons cru apercevoir une lueur dont nous avions perdu jusqu'au souvenir : la lueur de l'espoir. » (Une aube incertaine, p. 198).

I.3. Les « soleils » des indépendances

Mais du fait même de cette lecture partiale, les indépendances tant attendues ne tiendront pas leurs promesses de félicité, travesties par ceux-là mêmes qui les auront arrachées. Aux détestables colonisateurs, se sont substitués leurs anciens collaborants (interprètes, miliciens, instituteurs, etc.), déguisés en « libérateurs » héroïques [4]. Au lendemain des liesses populaires, le réveil est brutal parmi le martèlement des bottes et le cliquetis des armes : à la faveur des ténèbres, les anciennes colonies se sont transformées en de sordides dictatures où la vie d'un homme pèse moins qu'un « duvet d'anus de poule » (Les soleils des indépendances, p. 138)! Aux « sages » des premiers romans vont se substituer les illuminés des temps moderne, prophètes de malheur, « fous » désopilants, extralucides désabusés, et les héros occasionnels se chercheront dans les professions libérales, médecins, avocats, instituteurs, contraints de soutenir à eux seuls la voûte d'un monde qui s'effondre :

« Et qui suis-je, moi, pour vouloir prendre à mon compte et à mon âge la misère de ce pays ? » (Saint Monsieur Baly, p. 55).

Aux « villes africaines » de la coloniale, réservoirs inépuisables de la main d'œuvre indigène, se sont substitués les bidonvilles urbains, déversoirs nauséabonds des désillusions citadines :

« Petite Venise là, [...] un quartier dans un creux, sans horizon, où s'agglutinaient dans le désordre des constructions de fortune faites de matériaux hétéroclites. » (Au bout du silence, p. 62)

Voici Embényolo. Comme je te comprends. Il n'est pas possible de vivre ici. C'est sur la terre et c'est en dessous de tout. C'est noir de monde, et il n'y a pas un millimètre carré de terrain qui ne soit pris d'assaut par les ordures (Contours d'un jour qui vient, p. 128).

Malheur à celui qui aura le front de s'opposer. La répression sera brutale : « le peuple, tout le peuple ne tardera pas à lui infliger la juste sanction qu'il mérite » (Les crapauds-brousse, p. 115). L'imaginaire est là, certes, mais l'invention est bien loin, la fiction étant bien souvent en deçà de la réalité ! L'écriture s'adapte donc à la réalité « bâtarde » qui l'inspire. Non seulement au niveau du référent ou de la tonalité, mais au niveau même de la langue, qui de relativement « classique » d'abord, se transforme peu à peu en un idiome à part, hybride de français et de « parlers » vernaculaires ou populaires.

Mais les « indépendances », c'est aussi l'avènement d'une écriture féminine « émancipée », irrévérencieuse, qui ne ménage pas sa critique à l'encontre de certains usages traditionnels. Les Sénégalaises Aminata sow Fall, Mariama Ba, et bientôt Ken Bugul prêtent leur voix à une couche de la population qui s'était résignée jusque là aux vertus du silence, ouvrant ainsi des perspectives nouvelles sur le monde anciennement fermé des harems, des désirs refoulés, des haines réprimées, des mariages arrangés, etc.

Les « indépendances », c'est encore l'occasion de transferts plutôt réussis d'un cadre générique à un autre. Le poète Tchikaya U'Tamsi, le dramaturge Sony Labou Tansi, adoptent le roman et le nourrissent de leur expérience particulière/ancrage respectif. Le deuxième, surtout, y transpose sa verve rocambolesque et son dialogue avec d'autres sphères culturelles (Amérique du Sud), parvenant ainsi à créer un univers à part, un monde estampillé du génie de son auteur, quand d'autres préfèrent se ressourcer aux infusions balsamiques de la forêt (Les exilés de la forêt verte, Le silence de la forêt). Voici l'écrivain au seuil de la découverte majeure de la fin du siècle, découverte d'un nouveau monde, celui de l'écriture.

I.4. Les nouveaux horizons littéraires

Refroidi par l'hostilité extérieure, l'écrivain se replie sur lui-même, sur le seul monde où sa créativité peut s'exprimer sans limites. En résulte surtout une distanciation prise par rapport au réel immédiat et un cheminement autocentré qui trouvera sa cristallisation dans l'avènement de la « migritude », un foyer d'écriture « black » au bord de la Seine parisienne [5]. Les fils d'immigrés ou les exilés de longue date revendiquent un métissage qui leur autorise une distance plus grande par rapport à la situation africaine et donc une plus grande liberté aussi bien dans le choix des thèmes que dans leur traitement scriptural. Leur monde à eux, c'est celui de l'immigration (L'impasse, Bleu-blanc-rouge), c'est celui des arrondissements ostracisés (Le petit prince de Belleville, Place des Fêtes), c'est celui du cosmopolitisme sans frontières (La polka). Les romanciers assument peu à peu leurs préférences, leurs envies, leurs amours. L'écriture s'ouvre à de nouveaux genres (polar, fantastique). On explore pêle-mêle les bas-fonds de la déchéance humaine (Yaba Terminus, Temps de chien, Moi l'interdite), les sentiers de l'enfance (Le briseur de jeux), les méandres du surnaturel (L'enfant des Masques, Mémoires de porc-épic), etc. Mais surtout, on fait exploser les tabous les plus rigides, tels la vénération de la mère (Une noire dans le blanche, L'impasse, Contours du jour qui vient, La fabrique des cérémonies, Place des Fêtes), la polyandrie, l'excision, l'inceste, le respect dû aux morts (L'homme dit fou et la mauvaise foi des hommes, Place des fêtes). L'heure est désormais à la tentation de l'obscène, du sordide, de la déréliction la plus totale.

II. Le pari du vandalisme : Ouologuem plutôt que Senghor

La constatation de Jean Thibaudet qui place toute la littérature française, depuis le XVIIIe siècle, sous le signe d'une lutte à mort entre littérature de l'écart et littérature d'idées [6], pourrait être aisément appliquée à la littérature africaine, partagée depuis sa naissance entre les « élégies » incantatoires de Senghor, la grandiloquence de Césaire et les esbroufes de Damas. À la différence que, si la littérature d'idées semble l'emporter chez l'ancien colonisateur, les anciens colonisés manifestent, sur le plan du roman, une préférence nette pour l'agressivité de ton et la verve provocatrice. Amorcée avec la dénonciation des atrocités coloniales, cette littérature de l'irrévérence va prendre une tournure particulièrement radicale et même obsessionnelle avec le détournement des « indépendances », au point de constituer aujourd'hui l'expression par excellence de la littérature africaine. Observateur privilégié des premiers pas de la littérature africaine, Jacques Chevrier est bien placé pour en reconnaître la marche unie et les ruptures majeures :

Après la mise à mort des modèles classiques (qui n'affecte d'ailleurs pas l'ensemble de la production), il semble que l'on ait abordé une nouvelle phase de radicalisation du discours romanesque marquée par un dérèglement délibéré des procédures narratives, au cœur desquelles sont simultanément et paradoxalement convoquées les figures du Carnaval et de l'Apocalypse [7].

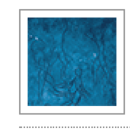
À l'opposé d'une simple mode ou d'un caprice passager, cette tendance se manifeste selon des modalités tellement récurrentes qu'elles en traduisent à la fois la portée esthétique et l'ancrage mythologique [8]. Il est donc « licite », en dépit des précautions du même Jacques Chevrier, de parler d'une « poétique de l'obscène » [9], qui ne serait elle-même qu'une expression métonymique d'une poétique générale de l'irrévérence ou de la décadence, susceptible de se diffracter en de multiples déclinaisons : l'absurde et l'ubuesque, le sordide et le morbide, l'obscène et le scabreux, etc.

II.1. L'absurde et l'ubuesque

Attendues comme les messies des temps nouveaux, les « Indépendances » n'auront pas tenu leurs promesses de réhabilitation et de prospérité. Au contraire, les nouveaux pouvoirs, confisqués par une minorité d'autochtones, entendront régner sans concessions et sans partage. Aux anciennes possessions coloniales feront place les « Etats sauvages » [10] ou « Etats honteux » [11], dirigés par des dictatures ubuesques, d'autant plus dévastatrices qu'elles paraissent comiques et caricaturales.

Au sein des cités-bidonvilles, ersatz pitoyables des métropoles occidentales le « zéhéros » romanesque erre d'un point à un autre, sans repères et sans buts certains [12]. Son « ghetto », son « matitis », « ses pauvres univers en contre-plaqué, en planche et en tôle » [13], s'apparente très vite à une arène hantée par des





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

puissances malveillantes et impitoyables. D'où la tentation de la folie, de la perte salvatrice des sens et de la réflexion. À l'errance spatiale correspond bientôt une forme de schizophrénie furieuse ou douce qui est censée détruire les derniers restes d'humanité chez ses victimes. Le fou intervient ainsi comme un des personnages-clés du roman post-indépendance, volant souvent la vedette au protagoniste principal ou se confondant avec celui-ci. Il s'affirme alors comme le familier d'un monde chaotique, constitué de ruines aux façades replâtrées. Il représente le cicérone idéal pour un voyage romanesque jusqu'au bout du scabreux, dans la cité « labyrinthe où se perdent les âmes » **[14]**.

De même, si tous les protagonistes ne s'enfoncent pas dans les méandres d'une errance géographique, toutes leurs « aventures » doivent consister en une incitation insidieuse à la déchéance, au reniement de soi, un encouragement à la « mue ». Ainsi Joseph « Kala » (le charbon) s'imposera de prendre « une trentaine de kilos » et tentera de se « décolorer la peau » pour se « normaliser » aux yeux du plus grand nombre. « A cause, dira-t-il, de Laustel et d'autres, je décide me raser la barbe. Pour les cheveux, j'hésite entre le défrisage et la teinture. En blond que je manque de me teindre. » (L'impasse, p. 268). Or, si ce même Joseph réclame à son psychiatre une « méthode plus rapide, plus efficace, plus radicale pour [...] effacer la mémoire» (ibidem, 327), c'est parce qu'il est bien conscient que sa « mutation » n'est qu'une façon détournée ou retardée de mourir. Quel que soit le terme de l'alternative, que l'on résiste ou que l'on cède, c'est la mort qui gagne toujours. Désormais « déterritorialisation » et déshumanisation vont de pair. Etre sans être, voici la solution.

II.2. Le sordide et le morbide

Autant les romans de la négritude avaient établi comme un horizon de dépassement, malgré les flottements de leurs protagonistes, autant les romans qui vont suivre, en particulier ceux de la migritude, se complaisent dans l'enfermement absolu, dans le marasme total, dans un état de conscience (?) définitivement désespéré **[15]**. Ces romans « normalisent » le sordide et le vice, comme d'une crasse malsaine qui ferait désormais corps avec la peau. Ainsi Léonora Miano n'hésite pas à camper une unité de « rebelles » contraignant une communauté villageoise à « manger » l'un des leurs (L'intérieur de la nuit) de même qu'elle dépeint une mère décidée à brûler vive sa propre fille ou la population de la rue se nourrissant « fines lamelles » de chiens errants (Contours du jour qui vient). De même, de nombreux romanciers vont-ils explorer les sites des génocides, autant par « devoir de mémoire » que pour nourrir leur soif d'anéantissement :

Quelques yeux dûment accompagnés de leurs cadavres mafflus dérivaient en suivant le courant. [...] Tout dérivait alentour, des placentas dorés, des fœtus de sept jours, les seins d'ossuaire d'une nomade qui semblait vouloir noyer son rejeton dans le glacier mobile (...). (Wabéri, 1994, 14-16)

À cette attraction de l'horreur correspond forcément une écriture appropriée. De par leur disposition au morbide, les romanciers de la migritude poursuivront plus avant les expériences abordées par leurs prédécesseurs. Plus que jamais « écritures de la violence », elles donneront à voir la dislocation des consciences et des choses. En découle ainsi une écriture hallucinée, disloquée, fragmentée, dialogique, qui aura en haine toute prétention à la cohérence et à la vraisemblance.

Cette irrévérence s'étendra à la conception du genre romanesque en lui-même, impropre dans son classicisme à restituer la crise dans sa totalité. Alioum Fantouré proposera avec Le récit du cirque de la vallée de la mort un roman inclassable qui associe différents modes d'expression (cinéma, théâtre, récit, etc.) pour rendre toutes les dimensions du drame vécu. Un autre signe de cette mutation est la disparition de l'histoire, du contenu narratif, trop lié à des impératifs de cohérence, de divertissement ou simplement de vraisemblance. « Chez Ndong Mbeng, dira son introducteur, pas d'histoire, car nous sommes dans l'Histoire » **[16]**. Quant à Georges Ngal, il avoue : « le rêve d'un roman sur le modèle du conte. D'un roman où l'opposition entre diachronie et synchronie s'estompe : où coexistent des éléments d'âges différents. [...] Cette fécondation du roman par l'oralité que depuis deux ans je m'efforce de réaliser » (Giambatista Viko, p. 13). Projet de « fécondation » que Kourouma réalisera pour sa part, en basant sa critique politique sur une métaphore animalière qui était déjà l'apanage du conte oral. Il rétablit ainsi, avec Sony Labou Tansi (La vie et demie) et de nombreux jeunes auteurs (Patrice Nganang, Ananda Devi, Alain Mabanckou), une animalisation du monde qui semble augurer d'un retour de l'homme aux pulsions et aux instincts les plus carnassiers et les plus primaires.

Nous vivons les premières heures de la bête : nous sommes entrés dans la conscience zéro de l'homme » (Les yeux du volcan, p. 89)

II.3. L'obscène et le scabreux

Si les modalités présentées plus haut fusionnent dans la réalité des textes, au point qu'il soit difficile de les isoler les unes des autres, il faut bien admettre que l'une d'entre elles, soit par la focalisation des critiques, soit par l'emphase des romanciers, impose comme une sorte de mise en relief qui la détache du corps entier de l'écriture, c'est la modalité de l'obscène.

Cette prégnance est certainement due au fait que de tous les tabous auxquels les romanciers veulent rompre, le sexe est certainement le plus tenace, le plus détesté et le plus contrasté. Promouvoir le sexe, c'est se faire valoir aux yeux d'une intelligentsia occidentale pour qui le sexe reste insidieusement l'antonyme de l'esprit, « l'origine et la cause du péché de chair » **[17]**. Promouvoir le sexe, c'est se marginaliser d'une société africaine

passée au moule de la colonisation au point d'avoir endossé des valeurs de pudibonderies qui lui étaient étrangères. Mais promouvoir le sexe, c'est aussi démythifier une société traditionnelle que la négritude avait dépeinte comme idéale, ne retenant du sexe que ce qui devait assurer son équilibre naturel. En un mot, promouvoir le sexe, c'est concentrer tout le projet de contemption et de refus initié par l'anti-négritude ; c'est affirmer l'Autre Afrique.

Pour conforter cette hypothèse, il convient de remonter à « l'ancêtre » de cette ligne réfractaire, le mythique Devoir de violence, brûlot d'une rare violence mais aussi d'une lucidité telle que, aujourd'hui encore, la critique hésite à l'attribuer à son auteur officiel, le malien Yambo Ouologouem. Et pour cause, en plein cœur de la Négritude, alors que triomphent les invocations d'une Afrique hiératique et mystique, une voix n'hésite pas à révéler les « dessous » de l'irrésistible ascension aux « indépendances ». Le roman ne recule pas à présenter des scènes insoutenables d'un protagoniste (M. Chevalier) qui accouple des Africaines avec son chien, ou du « héros » africain, ancien fils d'esclave et futur « libérateur », Spartacus Kassoumi, se livrant à l'homosexualité pour pouvoir achever ses études parisiennes. Le sexe s'avère, à la lumière impitoyable du récit, le moteur et le mobile des intentions nobles qui sont affirmées au grand jour. Même si les romans de Kourouma se prévalent de la même joyeuse impudence, le recours au sexe chez ce dernier ramènera le roman africain à la paillardise salubre et cathartique propre à la tradition orale. Il faut attendre Sony Labou pour retrouver l'obscène comme strate mythologique et principale composante poétique du roman.

Associé dans une forme de délire carnavalesque à la scatologie la plus triviale, le sexe domine toute l'œuvre de Sony au point d'en paraître tout à la fois le sujet et le matériau principal. On y voit, les protagonistes miniaturisés à leurs organes charnels, en particulier leur sexe, de sorte que les femmes assimilées à un « trou » ou à un « cul essentiel et envoûtant » et les hommes réduits à leur phallus, leur « braguette » ou leur « hernie », s'adonnent à un coït impitoyable d'où ne sortiront que la discorde et la gabegie.

Se révèle ainsi un décalage vertigineux entre la hauteur des prétentions sociales ou politiques (le Président, le Colonel, le Maire, etc.) et la réalité des actes avoués ou dissimulés, tel « ce caca saignant plein de tiges et de fruits rouges » sur le lit de « Mon Colonel Martini Lopez (L'Etat honteux). De par leur caractère obsessionnel, le sexe et ses succédanés fonctionnels (la sécrétion, l'excrétion, la défécation, la succion, etc.) traduisent ainsi l'incapacité chronique des Africains à dépasser le stade de la trivialité animale pour accéder à l'élévation de l'Esprit.

Se prévalant de la même acrimonie carnavalesque, de nombreux épigones vont « s'engouffrer » – littéralement - dans la brèche agrandie par Sony Labou Tansi. Ils prendront ainsi prétexte de l'écriture pour illustrer leur refus de la pseudo altérité nègre, l'Africain étant à leurs yeux, « un homme pareil aux autres » [18], affecté des mêmes tares et possédé par les mêmes démons. On voit ainsi Sami Tchak mêler dans sa production romanesque, aussi bien la démythification de l'Afrique (ancienne ou moderne), que celle des parents (père ou mère) et la soumission de l'Africain à la frénésie du sexe tous azimuts, ne reculant devant aucune expérience ou aucun tabou (inceste, homosexualité, partouze, échangisme, zoophilie, etc.).

Au moment où papa disait cela, l'une de mes frangines, celle que j'avais moi-même baisée, [...], ma cadette de deux ans, qui n'avait alors que treize ans, se faisait sauter dans notre immeuble par une bande de jeunes noirs et de jeunes Arabes (Place des Fêtes, p. 26).

Lui, il disait de sa maman qu'elle était ce que la morale avait fait de mieux. Mais non, sa maman s'offrait des partouzes, mine de rien (Ibidem, 114).

Alors, maman ouvrit ses rondeurs intimes et me laissa pénétrer librement dans sa vie chaude. Elle me dit que c'est à l'âge de huit ans qu'elle avait commencé à enfourner des serpents gluants en Afrique (Ibidem, p. 74).

Parti sur de telles bases, plus rien ne peut empêcher l'écrivain de franchir les dernières barrières morales qui séparaient l'homme de l'animal. Le romancier Florent Couao Zotti en sera l'exemple-type, mêlant dans une narration qu'il veut cocasse et pittoresque, aussi bien le viol des cadavres (L'homme dit fou...) que l'accouplement entre un homme et une bête (Le préservatif de l'éléphant) :

Une chienne se trouve à Missèbo, dans le marché aux fripes, releva-t-il. En ce moment, elle est en chaleur et provoque l'arrivée de la meute tous les matins. Si tu veux recouvrer ton muscle, rends-toi là-bas de bonne heure et fais-lui ça. » (Le préservatif de l'éléphant, p. 30).

Incontestablement, l'outrance et l'opprobre se partagent les restes de la « vieille négritude », enserrant d'un halo d'asticots le vieux rêve d'une Afrique « debout ». Mais l'assassinat d'une reine, suppose toujours la l'ascension d'une autre, d'autant plus désignée qu'elle est souvent la commanditaire du crime. Les « contours du jour qui vient » n'annoncent-ils pas l'avènement d'une nouvelle négritude, celle de l'apatride et de la perversion ?

III. L'anti-négritude comme fondement d'un nouvel exotisme

III.1. Les Interprètes du monde néo-colonial

Autant les délires de Yambo Oulogouem, de Kourouma ou de Labou Tansi nous semblaient procéder d'une

indignation ou d'un fantaisie sincères, autant les hyperboles de leurs successeurs nous paraissent artificielles, caricaturales, façonnées au du goût du jour et conformes à la demande générale en matière de sensationnel et de scandale. À lire un Sami Tchak ou un Coua-Zotti, on ne peut s'empêcher de penser à cette déclaration de Geneviève Serreau relative au « nouveau théâtre » et son avant-garde :

Ce qui était invention originale, découverte de rivages neufs, refus de conventions, a vite fait de se transformer, manié par de médiocres épigones, en un autre type de convention [19].

Et c'est bien le danger qui guette aujourd'hui la nouvelle génération africaine [20], celui de se scléroser à son insu, au beau milieu de son ascension, au point de passer sans transition du front de la révolte au confort de la réaction. Et ce risque est d'autant plus élevé qu'elle nous semble prédisposée à l'affaissement, reposant non pas sur une passion sincère, mais sur des intéressements ponctuels qui pourraient se dérober une fois qu'ils se verraient satisfaits.

En effet, ces générations ajoutent à leur talent ou leur vocation, les contraintes d'un environnement qui influence insidieusement leurs manières de penser et d'écrire. La plupart ayant fui l'Afrique (ou s'apprêtant à le faire), ils accusent la particularité d'être « écrivains africains » quand, pour des raisons de confort ou de survie, ils ont déjà adopté la nationalité - et bientôt les positions - de l'ancien colonisateur. Vivant aux crochets de ce dernier, ils le payent en retour en endossant le discours de déculpabilisation qui l'exonérera du « sanglot colonial ». « Interprètes » d'un mode nouveau, ils se tiennent comme leurs glorieux précurseurs entre le peuple et l'ancien colonisateur, de façon à détourner l'éventuelle vindicte sur eux, en même temps que, par leurs livres et leurs discours, ils contribuent à ensemencer les valeurs exogènes qui asseyent la domination blanche.

C'est en cela qu'ils se prêtent aux contraintes des éditeurs occidentaux et aux attentes de leurs publics, même s'il faut cracher pour cela sur leurs derniers restes de principes. Qu'importe, du moment qu'on peut espérer obtenir un prix prestigieux, faveur qui accentuera la faiblesse des institutions littéraires africaines et donnera à leur exil le halo d'héroïsme qui lui manquait. Ils pourraient dès lors revendiquer la statut d'écrivain tout court, et non plus celui « d'africain », du moment qu'ils seraient en phase avec les tendances occidentales les plus modernes en matière d'écriture, celles qui oblige tout romancier moderne du « soupçon », à se mettre à quête de nouveau rivages esthétiques, plutôt qu'à la recherche désespérée d'une Afrique « fantôme ».

III.2. L'anti-négritude comme affirmation de la négritude

Autant la négritude avait voulu rompre avec un ordre de vexations, autant elle proposait à la place un système de valeurs et un corpus de savoirs. Les propositions de Senghor ou de Cheikh Anta Diop, concernant « ce que l'homme noir apporte », « l'unité culturelle de l'Afrique », restent les plus généreuses et les mieux charpentées de la pensée africaine. Au contraire de leurs successeurs qui se plaisent et se cantonnent dans la diatribe et l'auto-dérision. Ce décalage est d'autant plus manifeste que la vérité des textes et le cheminement collectif des « nouveaux romanciers » laissent entrevoir une parenté inaliénable entre les deux générations.

Etablissant la poétique de la « nouvelle génération », Papa Samba Diop note que « les discordances d'avec les précurseurs, peuvent n'être que formelles et les restaurations simplement langagières. [Pour beaucoup d'écrivains] les points d'ancrage au continent restent les mêmes » [21]. Et nous ajoutions que, pour les deux générations d'écrivains, « le rapport à l'écriture repose sur un imaginaire ou une mythologie qui s'enracinent dans le patrimoine culturel africain» [22]. On peut ainsi souligner avec Mongo Mboussa la parenté séquentielle et thématique de L'aventure ambiguë (1960) avec des textes récents comme L'impasse (1997) et Bleu, blanc, rouge (1998). C'est, au-delà des spécifications, le même cycle de déracinement, le dialogue malaisé des cultures et l'impossible synthèse.

Mais « nouvelle négritude », la génération de la migritude l'est aussi par une assomption identitaire qui répète inconsciemment le processus de la négritude. Se parer de sa faiblesse présumée comme d'une force, comme d'un bien inaliénable. À la différence notable que là où les tenants de la négritude retournaient à leur patrimoine ancestral, les écrivains de la migritude se caractérisent par leur volonté de rupture. Homme tout simplement, déchargé de toute responsabilité collective ou universelle. Son leitmotiv obsessionnel, en finir, rompre avec...

Mais se dire « un homme comme les autres » alors que l'ordre colonial, pour être désormais invisible, n'en resserre pas moins son étau, n'est-ce pas renier sa liberté et inviter la masse à s'incliner ? On pourrait dès lors retourner à la migritude l'observation ironique que V.Y Mudimbé avait adressée naguère aux tenants de la négritude :

Pour l'Afrique, échapper réellement à l'Occident suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où l'Occident, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre l'Occident, ce qui est encore occidental ; et de mesurer en quoi, notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de la quelle il nous attend, immobile et ailleurs [23].

Notes

1] Montesquieu, Esprit des Lois, 1747.
2] Compte tenu des nombreux romans cités, nous nous limiterons pour chaque extrait à fournir le titre et la page. Pour les références complètes, le lecteur est prié de consulter la bibliographie en annexe.
3] Cf. René Maran, Batouala, véritable roman nègre, Paris, Albin Michel, 1921.
4] Cette nuance établie par Henri Brunschwig et reprise par Boniface Mongo Mboussa, ne constitue en fait qu'une gradation dans la collaboration. Le collaborant ne renie pas tout à fait sa communauté d'origine, mais il prête son concours à des fins propres, au risque de sombrer dans une forme de schizophrénie consécutive à un inévitable mal-être.
Cf. Boniface Mongo-Mboussa, « Tirailleur tiraillé, une figure littéraire ambiguë » in http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=1221 .
5] Jacques Chevrier désigne par « écrivains de la migritude » une nouvelle génération d'Africains installé en France, dont l'écriture et la pensée reflètent une volonté d'assumer leur hybridation : « Inscrivant leur démarche dans un nouvel espace identitaire (Afrique(s)-sur-Seine), à équidistance entre l'africanité et la francité, ils puisent leur inspiration dans leur hybridité et leur décentrement » (Jacques Chevrier, « Afrique(s)-sur-Seine : autour de la notion de 'migritude' », in Notre Librairie n° 155-156, Identités littéraires, juillet-décembre 2004).
6] Albert Thibaudet, « La place des 'Essais' », « Préface » à Montaigne, Essais, Paris, Gallimard, Coll. « Folio », 1962, pp. 7-8.
7] Jacques Chevrier, "Une radicalisation du discours romanesque africain, ou de l'obscène comme catégorie littéraire", in Notre Librairie, n° 142, Actualité littéraire 1999-2000, p. 34.
8] Au sens où l'entend la théorie littéraire, d'une strate de l'intellect humain où se fixent les principaux référents selon lesquels s'élabore la création langagière ou spécifiquement littéraire.
9] Jacques Chevrier, « Une radicalisation du discours romanesque africain... », op. cit., p. 35.
10] Paraphrase de l'ouvrage de Georges Conchon, L'Etat sauvage, Paris, Albin Michel/Livre de poche, 1964. Soulignant les travers et les aberrations du passage d'un ordre colonial répressif à des « indépendances » hâtives, Georges Conchon annonce les turpitudes et les atrocités des prochains états africains. L'Etat sauvage recevra le prix Goncourt, comme Batouala, 43 ans plus tôt.
11] Inspiré de Sony Labou Tansi, L'Etat honteux, Paris, Seuil, 1981.
12] Cf. William Sassine, Le zéhéros n'est pas n'importe qui, Paris, Présence Africaine.
13] Hubert-Freddy Ndong Mbeng, Les Matitis, mes pauvres univers en contreplaqué, en planche et en tôle, Paris, Sépia, 1992.
14] Claire Dehon, Le réalisme africain, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 184.
15] On pourrait m'objecter qu'une romancière comme Léonora Miano tente d'apporter une lueur d'espoir dans l'épaisseur des ténèbres, en particulier dans le roman Contours d'un jour qui vient. Mais elle y établit une telle disproportion entre le mal et son éventuel antidote, que le plus important aura été fait, à savoir conforter le Blanc dans sa déculpabilisation et rendre l'Africain principal responsable de sa déréliction. C'est ce qui explique certainement, du moins en partie, le succès rencontré par cette romancière en France.
16] Yves de la Croix, Texte de la quatrième de couverture pour Hubert-Freddy Ndong Mbeng, Les Matitis, op. cit.
17] Jacques Chevrier, « Une radicalisation du discours romanesque... », op. cit., p. 45.
18] Titre d'un roman de René Maran, par lequel il semble se détourner des orientations raciales de ses épigones de la négritude.
19] Geneviève Serreau, Histoire du nouveau théâtre, Paris, Gallimard, Coll. « Idées », 1966, p. 147.
20] Pour Notre Librairie, il faut entendre par « Nouvelle génération », un collectif non institutionnalisé d'écrivains qui, s'ils se recoupent principalement par la périodisation chronologique (grosso modo de 1990 à nos jours), se caractérisent aussi par une certaine continuité et de réelles convergences dans la pensée et la conception de l'écriture. C'est ainsi qu'on y retrouve, aussi bien des romancières affirmées comme Ken Bugul ou Calixte Beyala que des toutes jeunes pointures comme Natacha Appanah.
21] Papa Samba Diop, « Littérature francophone subsaharienne : une nouvelle génération ? », in Notre Librairie, n° 146, Nouvelle Génération, 2001, pp 12-17.
22] Ludovic Obiang, « Sans père mais non sans espoir, la figure de l'orphelin dans les écritures de la guerre », in Notre Librairie, n° 148, Penser la violence, 2002, p.32.
23] V.Y. Mudimbé, L'odeur du père, essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire, Paris, Présence Africaine, Coll. « Situations et Perspectives », 1982, pp. 12-13.

Bibliographie

1/ Romans
Exclusivement ceux dont nous avons cités des extraits. Pour les autres, nous renvoyons le lecteur aux principales bases de données consacrées à la littérature africaine subsaharienne (ADELF, APELA, ADPF, etc.).

ANANOU (David), Le fils du fétiche, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1971.
BIYAOULA (Daniel), L'impasse, Paris, Présence Africaine, 1997.
COUAO-ZOTTI (Florent), L'homme dit fou et la mauvaise foi des hommes, Paris, Le Serpent à plumes, Coll. « Fiction française », 2000.
- « Le préservatif de l'éléphant » in Kangni Alem (textes réunis par) Le huitième péché, Paris, Ndzé, 2006, pp. 15-35.
EFFOUI (Kossi), La polka, Paris, Seuil, 1998.
MARAN (René), Batouala, véritable roman nègre, Paris, Albin Michel, 1921.

KONATE (Moussa), Une aube incertaine, Paris, Présence Africaine, 1985.
KOUROUMA (Ahmadou), Les soleils des indépendances, Paris, Seuil, 1970.
LABOU TANSI (Sony), La vie et demie, Paris, Seuil, 1979.
- L'Etat honteux, Paris, Seuil, 1981.
- Les yeux du volcan, Paris, Seuil, 1988.
OWONDO (Laurent), Au bout du silence, Paris, Hatier, Coll. « Monde noir Poche », 1985.
MIANO (Léonora), Contours du jour qui vient, Paris, Plon/Pocket, 2006.
MONENEMBO (Tierno), Les crapauds-brousse, Paris, Seuil, 1979.
NGAL (Georges), Giambatista Viko, Paris, Hatier, Coll. "Monde noir Poche", 1984.
SASSINE (William), Saint Monsieur Baly, Paris, Présence Africaine, 1973.
- Le zéhéros n'est pas n'importe qui, Paris, Présence Africaine.
TCHAK (Sami), Place des Fêtes, Paris, Gallimard, Coll. « Continents noirs », 2001.

2/ Textes théoriques

CHEVRIER (Jacques), « Une radicalisation du discours romanesque africain, ou de l'obscène comme catégorie littéraire », in Notre Librairie, n° 142, Actualité littéraire 1999-2000, pp. 34-45.
- « Afrique(s)-sur-Seine : autour de la notion de 'migritude' », in Notre Librairie n° 155-156, Identités littéraires, juillet-décembre 2004.
DEHON (Claire), Le réalisme africain, le roman francophone en Afrique subsaharienne, Paris, L'Harmattan, 2002.
DIOP (Papa Samba), « Littérature francophone subsaharienne : une nouvelle génération ? », in Notre Librairie, n° 146, Nouvelle Génération, 2001, pp 12-17.
MUDIMBE (Valentin-Yves), L'odeur du père, essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire, Paris, Présence Africaine, Coll. « Situations et Perspectives », 1982.
MONGO-MBOUSSA (Boniface), Désir d'Afrique, Paris, Gallimard, Coll. « Continents noirs », 2001.
- « Tirailleur tiraillé, une figure littéraire ambiguë » in http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=1221
NGAL (Georges), Création et rupture en littérature africaine, Paris, L'Harmattan, 1994.
OBIANG (Ludovic), « Sans père mais non sans espoir, la figure de l'orphelin dans les écritures de la guerre », in Notre Librairie, n° 148, Penser la violence, 2002, pp. 31-35.
SERREAU Geneviève, Histoire du nouveau théâtre, Paris, Gallimard, Coll. « Idées », 1966.
THIBAUDET (Albert), « La place des 'Essais' », « Préface » aux Essais, Tome II, Paris, Gallimard, Coll. « Folio », 1962.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

VERS LE NORD COULE LE NIL : ÉTUDE DES ESPACES DE L'IMAGINAIRE « LITTÉRAIRE » DU SUD

Aya Sakkal-Espère

ayasakkal@hotmail.com
Agrégée de l'Université, Maître de conférences en littérature arabe, Université de Strasbourg.

Le roman de l'écrivain soudanais Tayyeb Salih Mawsim al-hidjra ila al-shamâl [1], Saison de la migration vers le nord [2] écrit en 1969, se déroule dans les années vingt, lors de la présence britannique au Soudan, jusqu'à la pacification du pays en 1930.

C'est dans ce contexte colonial que les deux protagonistes le narrateur et le personnage principal Mustafa Saïd quittent le Soudan vers la nordique Angleterre avant de retourner définitivement, quelques années plus tard, au pays natal.

Les deux destins se croisent et s'entrecroisent sans que les personnages ne se soient rencontrés avant leur retour au Soudan. Et ce sera au narrateur que reviendra la tâche de reconstituer le parcours de son compatriote, après sa noyade mortelle dans les eaux en crue du Nil, à l'aide de feuillets épars et de « conversations incomplètes » avec M. Saïd (Saison, p. 157).

Ainsi tous deux, comme tant d'autres étudiants, aspiraient à quitter le pays, hypnotisés, magnétisés par ce Nord comme l'aiguille de l'aimant, et le narrateur « ayant sellé son chameau et replié sa tente (Saison, p. 31) quitta son village niché dans la courbure du Nil qui semble marquer l'hésitation du fleuve à poursuivre sa route vers le nord qu'il reprendra cependant plus tard après cette vaine tentative de détournement de son cours [3], « tôt ou tard le Nil est ramené à son irrévocable destinée vers la mer, vers le Nord (Saison, p. 73). Le fleuve et le narrateur, comme de concert, prirent la direction du Caire, de la porte du Nord où le narrateur s'embarqua pour le pays des brumes, celui de la « blanche gelée », l'Angleterre (Saison, p. 37).

Réécriture d'un Sud mythique

De ces années d'ailleurs, de cette vie complexe, de ces rencontres, de ces amours, on retient la double attirance, celle de ce Nord toujours vivace et presque simultanément celle du Sud, celle du lieu où l'on a vécu, de ce village quitté et chéri, blotti dans un méandre du Nil et le roman va s'émailler de leitmotiv obsédant « je pensais au pays » (Saison, p. 31), « mes pensées étaient pour le village et ne quittaient pas mon imagination »

(Saison, p. 54). Le narrateur se cramponne à cet ancrage que représente ce petit point géographique signalé sur les rives du Nil. Non seulement il rêve son Sud, mais il le respire dans les effluves odoriférantes du passé qui lui semblent embaumer l'air londonien « A Londres, l'été, je pouvais sentir l'odeur de mon village » (Saison, p. 54) et même il va jusqu'à verser dans un délire onirique quand il croit voir son village en suspension dans les airs et « la clarté diffuse d'avant l'aube suspendait le village entre ciel et terre (Saison, p. 54).

En parcourant mentalement son territoire natal par l'imaginaire, il fait une réécriture du Sud dans laquelle il mythifie son village et le magnifie car la nostalgie incline à la mythification du pays natal.

Le Sud vu du Nord

Le voyage de M. Saïd est de toute autre nature, il veut en effet bousculer le rapport de force entre le Nord et le Sud en s'imposant comme dominateur « Je viens à vous en conquérant dit-il » (Saison, p. 64). Cette « conquête » du Nord va se manifester à travers celle des femmes blanches. Sa manœuvre va consister à les leurrer par le piège de l'exotisme en adoptant les propres représentations des gens du Nord pour le Sud « j'avais un trésor inépuisable de proverbes, un vêtement pour habiller chaque instant, un couvercle pour toutes les jarres » (Saison, p. 41), ou encore « je lui tissais fil à fil d'agréables chimères » (Saison, p. 148). C'est pourquoi, son Sud va se présenter matériellement dans une mise en scène exotique dans sa chambre londonienne, sorte d'appât pour jeunes femmes éprises d'exotisme où se côtoient « santal, ambre, plumes d'autruche, statues d'ivoire, d'ébène, photos, images représentant les palmeraies du Nil, felouques sur l'eau aux voiles comme des ailes de colombes, soleils tombant dans la mer Rouge ...caravanes de chameaux forçant la marche sur des dunes de sable aux confins du Yémen, baobabs de Kordofan, jeunes filles nues des tribus Zandj...champs de bananiers et de caféiers sur la ligne de l'équateur, vieux temples pharaoniques de Nubie, couvertures de livres arabes embellies de caractères coufiques fleuris, tapis persans, rideaux roses...lumières multicolores... » (Saison, p. 148). Ainsi, il se joue des lieux communs sur l'exotisme de pacotille en faisant un mélange grotesque où Orient, Afrique, Arabie se mêlent. N'est-ce pas un clin d'œil de la part de l'auteur à cet exotisme qui a la vie dure, remontant au début du XVIII è siècle, dicté par la définition « fourre-tout » donnée de L'Orient par Galland « sous le nom d'Orientaux, je ne comprends pas seulement les Arabes et les Persans, mais encore les Turcs et les Tartares et presque tous les peuples de l'Asie jusqu'à la Chine, mahométans ou païens et idolâtres » [4]. Définition tellement large que M. Saïd y adjoint l'espace africain !

Dans la même fantasmagorie, Quant Isabelle, une de ses nombreuses conquêtes féminines, l'interrogeait sur le Soudan, il lui racontait « des histoires invraisemblables de déserts aux sables d'or, de forêts vierges retentissant aux cris d'animaux imaginaires, de capitales fabuleuses dont les rues s'animaient au passage des lions et des éléphants et où les crocodiles sortaient à l'heure de la sieste » (Saison, p. 44). Cette description d'un exotisme délirant, fantasque va s'amplifier avec le récit mensonger (Saison, p. 45) de la mort des parents de M. Saïd noyés dans le Nil et déchiquetés par des crocodiles dont la jeune fille ne retient que la mention du Nil qu'elle répète en s'extasiant et en étant émue jusqu'aux larmes, en dehors de toute sensibilité et de compassion humaine. Cette conception de l'exotisme renvoie à ce que P. Sansot qualifie comme « une conscience qui oublie de sympathiser et qui s'extasie sur le cocasse, l'invraisemblable, l'incroyable » [5].

D'ailleurs les jeunes anglaises, éprises de M. Saïd, l'«Anglais noir » (Saison, p. 58), le séducteur, sont sensibles à l'exotisme qu'il leur présente, celui d'un rêve fantasmé, d'un dépaysement insolite, en réalité illusoire. Pour elles, leur Sud imaginé est d'une autre nature que celui de M. Saïd et du narrateur car au départ il est exempt de nostalgie, mais en revanche, il est tributaire de schémas installés dans les esprits européens, qui correspondent à cet exotisme de «collection de sensations et de recherche d'impressions épicées » [6] que T. Todorov dénonce farouchement.

Mais ne rêvaient-elles pas de « Tropiques, [de) soleils cruels, [d'] horizons pourpres » (Saison, p. 37) qui ne seraient que clichés si les épithètes cruels et pourpres ne renvoyaient pas à une nature sauvage, flamboyante, en un mot fascinante. D'autres poncifs n'ont même droit à un rattrapage, pèle mêle, voici le « disque solaire », « le soleil ardent de feu », « le ciel de feu » (Saison, p. 109) notations obsolètes banalisées. Quelques trouvailles originales et poétiques sont présentes même si elles renforcent l'idée d'un exotisme peu véridique. Si la seule évocation du Nil « Dieu serpent » faisait frissonner Isabelle, Anne, elle revêtissait « labaya et l'agal » et « dédicaçait à M. Saïd un livre en arabe tremblé » (Saison, p. 144), une autre jeune anglaise « se pâme de l'odeur du santal brûlé et de l'ambre gris » (Saison, p. 141) et par le truchement d'une métaphore érotique flattait l'ego de M. Saïd et qui par là même, le réduit à un simple exotisme « ta langue carmin a la couleur du crépuscule équatorial » (Saison, p ; 142). Toutefois il est conscient de sa peu d'importance en tant qu'homme puisque lui-même reconnaît être ravalé à « une représentation et non à une réalité » (Saison, p. 49).

Une autre jeune fille dans l'envolée d'une métaphore filée poético-onirique « voyait dans les yeux de M. Saïd des mirages qui vibrent dans les brûlants déserts, qu'elle entendait dans ma voix les cris des bêtes féroces... » (Saison, 148), quant à Suzanne, elle avait imaginé être Shéhérazade cherchant une rencontre hors du temps, hors de l'espace de l'Afrique noire, en Mésopotamie, au IX è siècle, espace pour elle, plus accessible, plus connu historiquement que les terres soudanaises, « pourrais-je oublier notre maison au bord du Tigre à Karkh, à Bagdad sous le règne du calife Ma'mun » (Saison, p. 146). Cet imaginaire du Levant, espace enchanteur « ne peut être expliqué, selon J.M. Moura, sans considérer l'immense succès de la traduction des Mille et une nuits qui a contribué à la formation d'une vulgate orientale [dont] la couleur levantine pénètre tous les genres littéraires » [7].

Mais aucune de ces rêveuses d'un Sud fantasmé ne foulera la terre des tropiques, les unes se suicident, et l'une de ces femmes blanches Jean Moriss fut assassinée par M. Saïd son mari, au cours d'une ultime scène violente, épilogue sanglant d'une « guerre féroce sans répit ni merci » (Saison, p. 163) à laquelle tous deux se livraient. Le meurtrier bénéficia au procès de l'indulgence du tribunal qui le condamna seulement à sept ans de prison comme pour se dédouaner de la mauvaise conscience coloniale, résultant d'un « conflit séculaire entre deux mondes dont M. Saïd était la victime innocente » (Saison, p. 40).

Réécriture d'un Sud authentique

Mais qu'en est-il des deux protagonistes du roman rentrés au pays après leur long séjour à l'étranger ? C'est là dans le village, sur une courbure du Nil qu'ils firent connaissance et tentèrent de se réaccoutumer à l'environnement rural authentique, exempt d'un remodelage par l'imaginaire.

M. Saïd, bourlingua à travers le monde pour se poser enfin sur « une boucle du Nil soudanais qui aurait voulu échapper au Nord en vain » (Saison, p. 76). D'abord commerçant puis devenu agriculteur, il pense avoir contracté une dette envers son pays natal et voulant aussi s'acheter une conduite pour effacer ses années de dérive. Il consacre donc désormais sa vie à améliorer le sort de ses compatriotes ; il va par exemple s'occuper de la répartition des eaux pour l'irrigation de la construction d'un moulin, d'un magasin coopératif...Il participe au renouveau du village et de ses habitants (Saison, p. 27), cependant il éprouve le besoin de faire un testament olographe par lequel il confie la tutelle de ses enfants et de ses biens au narrateur comme en prévision d'un drame. Il y mentionne par ailleurs ses dernières volontés quant à la ligne de conduite à suivre pour l'éducation de ses enfants « Fais leur éviter...l'épreuve pénible du Voyage, qu'ils apprennent un métier utile, qu'ils grandissent s'imprégnant de l'air du pays...qu'ils apprennent son histoire (Saison, p. 70). Quel programme ! Tout à rebours de son propre parcours de vie qu'il déplore. Et juillet arriva et la crue du Nil emporta « le revenant » dans ses remous et avec lui des velléités « d'affranchissement des esprits de la tyrannie et des mythes » (Saison, p. 154).

Pour le narrateur qui avait tant fantasmé son village, le désenchantement devant la réalité fut profond. Le réel redécouvert niait le fantasme de l'exil et le narrateur faisait ce constat affligeant « Où sont donc les racines que je ressentais à chaque pas ? Que sont devenus les clameurs joyeuses des noces, les crues du Nil, les souffles du vent, été comme hiver, du Nord au Sud ? » (Saison, p. 136), « rien qui séduise l'œil. Arbustes éparpillé dans le désert, tout épines, sans feuilles, végétation misérable, ni vivante ni morte [...] torture du soleil, terres incultes» (Saison, p. 108-109).

Néanmoins, cette terre désolée recèle une poétique, celle des terres arides, des scories que le narrateur exprime par cet oxymore « terre de désespoir et de poésie » (Saison, p. 113). Dans la même perspective le narrateur va poétiser le paysage, et voici qu'un charme suranné émane des maisons d'argile et de brique crues « ces maisons, dit-il, gardent l'air d'un peuple antique... » (Saison, p. 73). Et puis il y a le charme authentique de la maison de son enfance qu'il retrouve intacte comme dans ses souvenirs, avec « ses odeurs d'oignons, de piments, de dattes [...] de fenouil grec, le tout mêlé à l'encens qui fume dans le brasero de terre cuite... Toutes ces choses, maisons, champs, dattiers, tout cela a une histoire... » (Saison, p. 76). Parmi ces choses, le palmier-dattier occupe une place privilégiée en terre soudanaise, on le retrouve aussi bien en grand nombre dans le touffu des palmeraies des rives du Nil qu'en exemplaire unique dans les cours des humbles maisons rurales comme celle de la maison natale du narrateur où l'arbre bien enraciné dans la terre ancestrale devient symbole de stabilité et d'appartenance auquel le narrateur s'identifie « je suis, dit-il, pareil au palmier dans notre cour, originaire de cet endroit » (Saison, p. 55). Ce thème du palmier va d'ailleurs être capital dans l'écriture ultérieure de T. Salih [8].

Et la terre soudanaise a eu aussi son histoire, celle d'une terre de conflits avec l'occupation britannique. Alors le narrateur dans un souci d'apaisement, invite ses concitoyens, ses frères à dépasser leur rancœur, à s'unir pour construire un nouveau Soudan ce que M. Saïd avait déjà entrepris « Nous détruisons. Nous construisons. Nous soumettrons le soleil même » (Saison, p. 115).

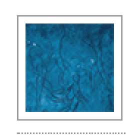
Ce projet économico-politique va de pair avec un projet poétique visant à réécrire le Sud par la création d'une nouvelle imagerie du Soudan basée dorénavant sur la couleur locale réelle et non sur un imaginaire du Sud basé sur des stéréotypes périmés. Ce projet s'incarne dans cette métaphore originale « Le crépuscule vint, non pas sang répandu, mais couleur de henné aux pieds d'une femme » (Saison, p. 115).

Cette prise d'indépendance vis-à-vis du Nord n'empêche pas de vouloir garder le contact avec l'ancien colonisateur et d'essayer de combler le hiatus qui sépare deux mondes. Ainsi un espoir se dessine avec l'ultime image du livre, celle des « oiseaux migrateurs en route vers le Nord » en attente d'un va et vient unificateur.

Notes

1] Tayyeb Salih, Mawsim el hidjra ila al-shamâl, Beyrouth, Dar al-'awda. 2006.
2] Abd el-Wahab Meddeb et Fady Noun, trad., Saison de la migration vers le Nord, Actes Sud, 1996.
3] Les différentes courbes qui entravent momentanément le cours du Nil vers le Nord est une donnée géographique qui a déjà fait l'objet d'une description poétique par Emil Ludwig : « Tout ce que le Nil





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

accomplit avant de pénétrer en Egypte est digne de la légende. Issu d'un lac gigantesque, errant de marécage à marécage, livré sans défense à la steppe et au désert, arrêté par des verrous de granit, il rappelle ces héros qui échappent à toutes les aventures...Dès qu'il pénètre en Egypte, sans lutte aucune... » in Robert Solé, « Nil », Dictionnaire amoureux de l'Egypte, Paris, Plon, 2001, p. 329.

4] Antoine Gallant, Paroles remarquables des Orientaux, « Avertissement » 1694, in Jean Marc.Moura, Lire l'exotisme, Paris, Dunod, 1992, p. 55.

5] Pierre Sansot, Poétique de la ville, Klincksieck, 1971, p. 276.

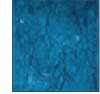
6] Tzarine Todorov, « l'Exotique » in Nous et les autres, La réflexion française sur la diversité humaine, Ed. du Seuil, 1989, p. 411.

7] Jean Marc Moura, Lire l'exotisme, op.cit., p. 105.

8] Voir Dumat el-wedd Hâmid, Beyrouth, Dar al-jil, 1997.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France











Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

POESÍA EN EL PARALELO 40 SUR: MEMORIA MESTIZA Y TERRITORIO EN LA POESÍA DE DELIA DOMÍNGUEZ Y JAIME HUENÚN

Sergio Mansilla Torres

changuitad@gmail.com
Doctor en Letras-Profesor-Escritor, Universidad Austral de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Instituto de Lingüística y Literatura.

DELIA DOMÍNGUEZ Y EL SENTIDO DE BUSCAR EL SENTIDO DE LAS PALABRAS

Delia Domínguez (Osorno, 1931) inaugura su libro La gallina castellana y otros huevos con un epígrafe de Octavio Paz referido al trabajo de las palabras: "El sentido no está en el texto sino afuera. / Estas palabras que escribo andan en busca de / su sentido, y en esto consiste todo su sentido". Me viene a la mente la fórmula lacaniana para describir lo Real absoluto: "aquello que radicalmente se resiste a ser simbolizado" [1], fórmula que vale para examinar una de las claves centrales de la poesía de Domínguez: se escribe no para comunicar significados ya terminados, definidos, preexistentes al texto, sino que la escritura registra el trabajo mental de buscar (y hallar) sentido en los signos-cosas de lo que podríamos llamar el gran Libro de la Vida, cuyos códigos, sin embargo, Domínguez, su lectora impenitente, apenas si los adivina a retazos. El sentido último de este Libro sigue y seguirá siendo un misterio: aquello que radicalmente se resiste a ser simbolizado. El trabajo de la poetisa es justamente descifrar ese misterio, lo que, en el caso de Domínguez, equivale a un empeño por (re)construir el lenguaje del mundo desde y con su insoslayable subjetividad de mujer campesina nativa de alma y de cuerpo de los llanos de Osorno.

Desde la perspectiva de la autora, para aproximarse con alguna eficacia a este objetivo mayor, no hay más camino que romper el mundo. "El ave rompe el cascarón. El huevo es el mundo. El que quiera nacer ha de romper el mundo, como el ave que vuela hacia Dios", leemos en el segundo epígrafe (tomado de Herman Hesse) con que se inaugura La gallina castellana... y que sintetiza otra de las claves centrales del mundo poético de Domínguez: la búsqueda de sentido es siempre una ruptura con la "casa del ser" (Heidegger dixit), sobre todo cuando ésta se estrecha más de la cuenta y se vuelve un espacio de limitante ceguera para con la alteridad. La poesía de Domínguez puede leerse como diario de viaje que relata la migrancia que va desde la estrechez de la habitación aquélla en la que concibe y escribe su primer poema —algo que hoy se puede leer como el primer gesto de ruptura contra un orden de cosas asfixiante y reductor— hasta la vasta amplitud del universo, cuyos signos resistentes al lenguaje humano invitan y desafían todo el tiempo a la poetisa a simbolizarlos en el poema o en la crónica, géneros en los que Delia Domínguez demuestra su extraordinario

talento creativo [2].

"Veo la suerte por las yeguas. No es frecuente tamaño desenfado para decir el vaticinio [...] Esto es ver y transver". Así describe Gonzalo Rojas la función profética que, a juicio de Rojas, Domínguez le otorga a su poesía (prólogo de La gallina castellana...), . Pero el vaticinio no es cosa de adivinar el futuro simplemente, y no lo es porque los signos son en lo esencial inestables, porque el código en el que éstos se inscriben es en sí mismo un arduo quehacer de palabras-cosas en permanente "revoltura" (sigo en esto el especialísimo léxico de Domínguez), y, además, porque vaticinar es menos ver el futuro y mucho más leer (o sea, "ver y transver") el pasado, cuyas inscripciones están ahí en el libro de la memoria que interpela a quien escribe. Cuando Rojas se refiere al desenfadado lenguaje del vaticinio, alude al poema "Veo la suerte por las yeguas": "se revuelcan las yeguas en el pasto ovillo [...]/ algo grande va a pasar si no se paran pronto / estas yeguas mulatas" (20) [3]. En el poema, Domínguez hace suyo el rol de descifradora de señales ("las señales no mienten"); pero ¿qué descifra en realidad? En rigor no vaticina ningún futuro que no sea la constatación de que la vida y la muerte están ahí a la vuelta de la esquina y que sólo es cuestión de recordar "toda la historia de la casa", historia colmada de huellas de sus ancestros familiares que se hacen presente en la memoria de "las Polonesas/, el Danubio y la Marcha Triunfal" (20). La muerte ya ha estado en casa, y el juego de las yeguas no hace sino recordarnos nuestra propia fragilidad e incapacidad para torcer a nuestro amaño aquellos acontecimientos de origen y final de nuestra estancia en este mundo. "A estas alturas / nadie puede ordenar a los hijos del paraíso" (20), nos sentencia el poema, dando a entender que el vaticinio está muy lejos de ser un medio para "ordenar". Los dados han sido ya echados: el paraíso se perdió en algún tiempo anterior al tiempo, y hoy "todo es un golpe de yeguas volteadas / sobre el óxido empastado de América del Sur" (20). La casa deja de ser la casa del yo en un sentido íntimo y familiar y se vuelve la gran casa mestiza de América del Sur en la que el "óxido empastado" puede verse como símbolo de una muerte que contiene vida y viceversa (recordemos que la "malura" de las yeguas alude también a la porfiada persistencia de la naturaleza deseante y procreadora).

El trabajo del yo-vaticinadora consiste en buscar sentido en la "revoltura" de los signos; dar, por ejemplo, con el significado de la "malura" de las yeguas. Pareciera que estas conductas fueran simples cotidianidades de la naturaleza; pero no: son signos de misterio que hacen evidente cuán poco sabe el yo del sentido profundo de los seres y objetos: "Pero yo no sé si el tiempo del hombre/ es igual al tiempo de los pájaros", nos dice Domínguez en "Réquiem" (La gallina castellana..., 21), dejando en claro que si puede vaticinar algo no será sino la constatación de la pequeñez humana ante los misterios difícilmente simbolizables de la realidad vasta del universo. Poetizar lo real —entiéndase, simbolizarlo con lenguaje— será entonces un ejercicio de develamiento, siempre provisional, del sentido del texto del mundo, sentido que, como lo sugiere el epígrafe de Paz antes aludido, no está en el texto sino fuera de él: no está en el mundo, en este mundo, sino fuera de él, en la insondable trascendencia apenas entrevista en el gesto de las yeguas, en el vuelo de los pájaros, en la lluvia, en los frascos azules que vinieron alguna vez de Hamburgo, en todos aquellos elementos materiales que conforman la geografía poética de Delia Domínguez, rural, sureña, silvestre por sobre todo.

Descendiente ella por línea materna de colonos alemanes que arribaron al sur de Chile en la segunda mitad del siglo XIX, desde sus primeros textos siempre ha hecho de sus orígenes personales, familiares y culturales una cantera de materiales poéticos cada vez más cargados de memoria que convierte el recordar en un paradójico ejercicio de develar los indescifrables misterios cotidianos de este mundo. Es frecuente, pues, hallar en su poesía referencias nostálgicas al hogar de la infancia —punto que lo emparienta con la poética de los lares (del hogar y la memoria de la aldea)— y continuas remembranzas a los tiempos de los padres y abuelos cuando ellos eran protagonistas de la etapa fundacional de una ruralidad "germánica" en un territorio, cuya naturaleza a la vez feraz y hostil había que domeñar. Domínguez se ve a sí misma como una mestiza de sangre hispano-germánica, pero, por encima de todo, como una mestiza de la memoria: una rama de su pasado es germánico inmigrante, otra hispano-católica, una tercera indígena mapuche-huilliche por las memorias de quienes ayudaron a criarla y a hacerle olvidar su temprana orfandad materna [4]. De estas madres postizas aprendió Delia a leer los signos de la naturaleza, a narrar el ensueño sacralizado de los tiempos en que el abuelito Wenteyao caminaba por la tierra antes de convertirse (o de entrar) para siempre en la roca de Pucatrihue, ahí donde el océano Pacífico y la Cordillera de la Costa chilena se unen como si fuera la intersección permanente entre el "cielo de arriba" (huenumapu) y el "cielo de abajo" (inchemapu) [5]:

Aquí vivo
conjurada por las noches de campo
y los mugidos de las vacas
que van a parir a la salida del invierno.
[...]
Ésta es la zona: km. 14, Santa Amelia
virando hacia el oeste,
con todas las jugadas de la vida
y todas las jugadas de la muerte.
[...]
Ésta es la fibra fiel de la madera
donde calladamente me criaron
entre colonos y mujeres
que regresaron a su greda.

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

Aquí vivo con la puerta abierta
y este amor
que no sirve ni para canciones ni para libros
con mi alianza sin ruido en Santa Amelia
donde puedes hallarme a toda hora
entre las herramientas y la tierra. (“Ésta es la casa”, La gallina castellana..., 60-62).

Casa rural, símbolo de uno de los fundamentos de su mundo literario —que es al mismo tiempo fundamento de una cierta metafísica de la vida de quien escribe esas palabras que incisivamente buscan su sentido—, cuya materialidad ontológica, sin embargo, no es sólo discursiva: la casa de Delia Domínguez, construida en 1920, está, en efecto, ubicada en Santa Amelia de Tacamó, km. 14, provincia de Osorno. Conservada casi tal como era la edificación en los años 30, década de la infancia de la autora, constituye un verdadero monumento arquitectónico que habla de una época en que la comunidad de colonos de origen germánico estaba a la vanguardia de la modernidad agrícola que tenía todavía un aire rural, aldeano, y cuyos ritmos de producción eran todavía los de la naturaleza.

De ese pasado expansivo, cuando se estaba construyendo lo que sería (y ya era en la década del 30 del siglo pasado) la clase terrateniente que ocupó los llanos de Osorno, queda una neblinosa nostalgia en la que se oye el murmurar de Rilke y las cadencias sinfónicas de Mahler en una vieja victrola, invitando a oír y a meditar la “Canción de la tierra”, acaso como uno de los sustitutos de la voz materna que enmudeció para siempre cuando Delia era niña. Poesía documental, entonces, cuyos referentes inmediatos han acontecido como experiencias efectivamente vividas por la escritora, referentes que no se agotan en la sola constatación de su existencia o en su sola evocación: tales referentes devienen signos revueltos, de difícil lectura, constitutivos y constituyentes del gran Libro de la Vida (y de la muerte).

Si en sus escritos de los años 60 y 70, Domínguez despliega una memoria circunscrita a los referentes personales y familiares en un sentido intimista, en sus textos más recientes el arco del recordar ha ganado en amplitud tanto que, si hay una característica definitoria de su poesía más reciente, ésta sería —y lo digo aun a riesgo de una simplificación excesiva— la construcción de un discurso de memoria que imbrica cada vez más lo personal con lo colectivo, la casa de la infancia con la casa del lenguaje, los ancestros de sangre con los de la cultura, las tierras osorninas con una personalísima metafísica de la trascendencia, los lenguajes populares rurales con la memoria lingüística de la mejor poesía universal, lo germánico con lo mapuche huilliche, la sexualidad de los cuerpos con la seminal energía creadora de la divinidad que en Domínguez adquiere tintes panteístas.

Nací de avenas huachas
de sangres idas y venidas
entre la costa del Báltico y la Butahuillimapu [6]
del paralelo 40 sur.

Allí se mestizaron las sangres y sus crías.

Sobrevivo: la maleza en los patios de sombra,
y vengo a ser guardiana de Icoquih
—la estrella que aparece antes del sol— según el Popol Vuh,
y vengo a ser guardiana de una modesta historia
escrita con “lapiz de leche” [7]
en la levedad de las nieves de la infancia.

Que entierren o desentierren da lo mismo.
No hay boleta de garantía para la eternidad.

Pero están los volcanes. (“Lápiz de leche”, Clavo de olor, 48-49).

Los versos sugieren que la conciencia mestiza de Delia Domínguez no se reduce a reconocer un cierto cruce biológico de sangres o algún presumible sincretismo cultural en una escritura que se hace con referencias a realidades pertenecientes a dos o más mundos socioculturales. En Domínguez, la conciencia mestiza es una estructura de sensibilidad abierta, por una parte, a las asimetrías de un recordar nostálgico, deseante, a la vez escéptico y resignado, que da cuenta de los desequilibrios y fisuras de un pasado familiar cuya historia se hizo a punta de esfuerzo épico pero también de intolerancia y de subalternización forzada de quienes fueron sirvientes e inquilinos de las familias germánicas acomodadas. Por otro lado, se trata igualmente de una es tructura de sensibilidad que hace de la memoria un espejo en el que se refleja la única realidad que realmente poseemos: el aquí y el ahora, con sus materias vivientes y murientes y que conforman la totalidad del cuerpo-mujer que escribe, y que, al escribir, recuerda, registra, inventa, vaticina. Un aquí y un ahora en el que la escritura halla, en definitiva, su imposibilidad de sentido absoluto. “Pero están los volcanes”, símbolos de la mudez esencial que aflige al hablante y que sobrevive a todo murmurar; mudez que, por paradójico que parezca, es la que hace posible la palabra en busca de su sentido: el silencio —un ensordecedor silencio cargado de mundo— es, de alguna manera, el verdadero sentido que se busca en el decir poético.

JAIME HUENÚN Y LA MEMORIA MESTIZA DE LOS OLVIDADOS



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

“No estoy solo jamás, / muchos de los que vivieron antes que yo, que a veces se disuelven / urdieron / lo que soy”. Es el epígrafe, tomado de Rilke, con que Delia Domínguez inicia su “Discurso de incorporación a la Academia Chilena de la Lengua (25 de mayo de 1992)” y que bien podría ser aplicable en todo rigor a la poética de Huenún: “Quien ante ustedes está debe primero presentarse, hablar de su familia, nombrar como conjuro los eslabones de su progenie mestiza [...] Mapuche en castellano, chileno en mapuzungun, los linajes de mi sangre se entrelazan y extravían en las oscuras y torrenciales tierras del sur, en los ríos, tembladerales y campamentos valdivianos y en los bosques y las montañas huilliches de la Cordillera de la Costa osornina.” (Huenún, “Discurso de recepción del Premio Pablo Neruda, 2003”, en línea). No por nada en el discurso de Domínguez antes aludido cita versos del entonces joven poeta Jaime Huenún Villa (Valdivia, 1967), “con su habla iluminada de rescoldos huilliches” (117-8). Se hace evidente la confluencia de sensibilidades entre Domínguez y Huenún, descendientes ambos de ancestros cruzados, hablantes de lenguajes migrantes entre diversas orillas culturales.

Los árboles anoche amáronse indios: mañío e ulmo
pellín e hualle, tineo a lingue nudo a nudo amáronse
amantísimos, peumos
bronceáronse cortezas, coigües mucho
besáronse raíces e barbas e renuevos, hasta,
el amor despertar
de las aves ya arrulladas
por las plumas de sus propios
mesmos amores trinantes. [8]

Huenún hizo sus primeras armas poéticas en el muy poco concurrido (de hecho, nunca asistieron más de cuatro alumnos a la vez) taller literario del Colegio San Mateo de Osorno, allá por los años de 1985-86, taller del cual era yo el profesor encargado. Años más tarde este adolescente llegaría a ser uno de los poetas mestizo-huilliche más reconocido en Chile y en el extranjero, con una obra en pleno desarrollo, dotado de un indiscutible talento para hacer de la poesía una escritura poderosamente ligada a las memorias más profundas de la cultura mapuche huilliche de los llanos y montañas de Osorno, del campo y la ciudad, del ayer de despojos y del hoy de reducciones. Tópicos éstos que en su libro Ceremonia textualiza a través de la recuperación de la práctica del nütram convertido, en la escritura, en una forma de proferimiento que busca arrancar del olvido a quienes han sido las víctimas de una historia de despojos, de silenciamiento, de exterminio cultural y físico [9].

Desde sus inicios, Jaime Huenún, lector infatigable, ha sido un poeta atento a los mejores registros de la poesía moderna internacional. Su manera “fuerte” de leer se concretiza en el hecho de hacer de estas lecturas un medio para avanzar hacia una poética comprometida con la urgencia de rectificar una historia que invisibiliza a quienes pagaron, con sus vidas incluso, el precio de una modernidad violenta, colonizadora y desigual [10]. Hablamos de una poesía-documento que registra la realidad de la vida en el escenario de una dolorosa historia de subalternización de la etnia huilliche cuyo momento actual de “derrota”, no obstante, ha de ser el inicio de una insubordinación de las memorias y, sobre todo, el momento en que el mapuche huilliche, empobrecido, humillado, bestializado en muchos casos, ha tomado en sus manos la tarea de construir su propia modernidad emancipatoria. Precisamente la poesía, en el campo estético, es la punta de lanza de esta insubordinación.

La lírica de Huenún es un permanente diálogo con la poesía de los libros, escrita por esos poetas que han cantado la belleza y el dolor de sus pueblos, que han sabido instalar un efecto de refrescante extrañeza sobre la cotidianidad trágica a veces, gratificante otras. Su poesía es también un continuo homenaje a los referentes y hablas de la cotidianidad de aquellos que no están ni han estado en el bando de los vencedores y que vienen, además, de madre y/o padre indígena; antiguos habitantes de bosques convertidos hoy en terrenos erosionados o en plantaciones de pino o eucalipto; seguidores de divinidades y rituales despreciados por la cultura blanca pero que han hallado en la poesía —por fortuna— un lugar de supervivencia poderosa, prestando sus metáforas y símbolos originales para una escritura que se empeña en ser registro de memoria, de denuncia, de íntima y protectora metafísica del yo ante un mundo hostil.

En un temprano poema-diálogo con César Vallejo, Huenún fija una de las líneas escriturales que vertebran su poesía: el insistente esfuerzo por arrancarle a las palabras la más vital realidad que sea posible, empeño sostenido para que la poesía sea las cosas mismas que nombra, aun a sabiendas de que la empresa de hacer que verbo y materia sean de veras uno es tarea ya no humana:

El mundo se concentra en tu índice,
César, y acusa
a mis poemas de no tener ni la más remota filiación
con tus Jueves parisienses.
¡Ah! no sabes cuán indiferente me es Dios
y nunca podrías medir el gran esfuerzo
que mis poemas hacen por llegar a ser
dignos hijos suyos.
Pero sabes desde hace tiempo ya,

que las cunas hieden a sepulcro
y que los llantos siempre son izquierdos
golpes a la mejilla del oído derecho.
Asimismo, sabes que de ti aprendí a saciar la sed
con toda el hambre humana soportable.
También que soy fiel discípulo tuyo en todo
lo tenga relación con aquello de no amar
mis manos
sino hasta que les nazca a cada una
el sexto hermoso dedo que les falta.

(“Después de leer tanto a César Vallejo”, inédito) **[11]**

A Huenún, poeta del dolor como Vallejo, le sale espuma cuando escribe; la espuma de quien estruja el lenguaje para arrancarle hasta la última gota de significado de modo de garantizar que la poesía no traicione a la vida, menos cuando se trata de las vidas de quienes sufrieron y murieron (verbos que por desgracia se siguen conjugando en presente) en las tierras de Wenteyao. En Huenún, un registro poético muy literaturizado, libresco, coexiste con otro cercano al nütram o a los cantos (ül) de la cultura oral indígena, algo que en sí ya es una forma de mestizaje escritural que nos incita a transitar desde las tramas citacionales de la poesía moderna internacional a las tramas textuales y culturales de la memoria mapuche huilliche local, incluyendo la propia genealogía familiar del poeta.

No se trata, sin embargo, de dos formas de poesía diferente: se trata de “dominantes escriturales” que se manifiestan en equilibrios cambiantes y que no hacen sino confirmar la heterogeneidad mestiza de su escritura. Si vamos desde el fantasmal locus denominado Puerto Tralk, opresiva metáfora de la decadencia y del desarraigo, hasta el prístino registro de las aguas suspendidas sobre el follaje de los bosques, en íntima cercanía con el sol, (cf. por ejemplo, “Huachihue”, 26, y “Último cielo”, 40, en Ceremonias) hallamos muchas paradas intermedias en las que nos encontramos con poemas “documentales” que aluden a los miembros de la familia del poeta, a escenas de feria campesina en la ciudad de Osorno y, en particular, el herrumbroso barrio Francke donde transcurrió la infancia del poeta; referencias a mareros (indígenas recolectores de productos marinos) que nos retrotraen a esos tiempos en que la naturaleza con generosidad entregaba sus alimentos a quienes, con respeto sacro, se aventuraban en las costas de la Butahuillimapu a tratar con los elementos. Todo percibido con los ojos de un ensueño visionario; algo que otorga a las cosas, aun a las más cotidianas, una cierta extrañeza propia de quien ha aprendido a conversar con los vivos y con los muertos como si ellos —todos reunidos y dotados de una espectralidad acusadora— anduvieran por aquí en casa, tan campantes, diciéndole al poeta que su trabajo como escritor consiste justamente en darles voz en la escritura. Que esos suyos sean sus poetas amados y su gente mapuche-huilliche-mestiza, de antes y de ahora, es un asunto de elección existencial informada por un compromiso ético con la memoria de ese particular campo de experiencias fundantes de su subjetividad, experiencias que configuran la base sustantiva de la economía política de la imaginación lírica de Jaime Huenún Villa **[12]**.

Podríamos decir que el sujeto lírico de Huenún sigue un itinerario similar al de Delia Domínguez: de fundarse inicialmente en un yo íntimo, poéticamente conformado según experiencias líricas suscitadas por las lecturas de Vallejo, Tralk, Rilke, Teillier, Pablo Antonio Cuadra y otros muchos —digamos, un sujeto lírico que deliberadamente se hace uno con el yo biográfico que opta, como elección de vida, por la poesía—, ha devenido en un sujeto cada vez más lugar de la elocutio colectiva de los suyos. No es que se anule el yo-Huenún Jaime Luis, con sus “temporales huesos” sufrientes; lo que sucede es que a este yo-Huenún desde Ceremonias se le vienen agregando roles que sobrepasan la condición de voz de sí mismo: se hace cronista de la historia, memorialista de las tragedias de su pueblo, documentalista narrativo de escenas cotidianas de los suyos, voz intensamente lírica que profiere personalísimos testimonios de amor y contemplación, ventrílocuo de Huenteao (o Huenteyao) hablando desde la roca de Pucatrihue. En Puerto Tralk el yo asume un rol, diríamos, de “narrador lírico” de una alegoría poética que presta voz a diversos personajes fantasmales en una estrategia escritural que recuerda escenas de Pedro Páramo o aquella escena homérica en que Ulises visita el Hades para despedirse de su madre ya muerta.

Si hay un sujeto poético mestizo en Huenún, éste emerge justamente de esta condición plural: un sujeto móvil, muy lejos del riesgo de quedar fijado en el nicho del yo mapuche huilliche subalterno, esclerotizado por el discurso oficial dominante como una otredad disponible para el asistencialismo material y simbólico de parte del estado chileno y/o funcional a un cierto activismo cultural-indígena que se empeña en defender o recuperar una determinada forma de “pureza” etnocultural que se sustenta en una suerte de deseo absoluto de pasado. En la poesía de Huenún, la interculturalidad aparece como un campo de significaciones en proceso problemático, abierto, que necesita ser constantemente reformulado en y mediante el discurso de la poesía si lo que se quiere es que la interculturalidad funcione como estrategia de subversión de la historia y la memoria y sea a la vez una situación vital desde la cual documentar los vientos contrarios de la modernidad. Por algo Huenún en su discurso de recepción del Premio Pablo Neruda en 2003, al cierre de su alocución, enfatizará su hibridez múltiple:

Quiero por último decir que lo indígena mío emerge como un diálogo conflictivo entre
sangres y culturas diversas, esto es, como un torrente textual híbrido que pretende
hacerse cargo tanto de fragmentos de pulsiones y contradicciones universales

contemporáneas, como asimismo de las potencias del sueño, la magia, el mito y la tragedia que sostienen la cotidianidad, los imaginarios y las utopías del pueblo al cual una parte de mi destino y de mi memoria pertenecen (en línea).

Huenún no es un poeta que pueda ser calificado, sin más, como poeta mapuche huilliche, si por ese rótulo entendemos la asunción de una cierta marca registrada que le garantice reconocimiento institucionalizado de su "otredad" étnica y cultural en el escenario del estado chileno de hoy cuya mala conciencia se oculta tras la fachada de diversos programas de apoyo supuestamente destinados a reforzar la identidad de los pueblos originarios. Él mismo, en declaraciones y en su propia escritura poética, se ha encargado en más de una ocasión de dejar en claro su origen mestizo, de sangre y de cultura, y de reafirmar la fidelidad a ese origen, lo cual no es en absoluto impedimento —al contrario— para ejercer el rol de animador y difusor de la poesía mapuche contemporánea dentro y fuera de las fronteras chilenas [13].

No puede extrañar entonces que Puerto Trakl coexista con Ceremonias, que sus poemas más comprometidamente etnoculturales —que se inscriben en una especie de épica testimonial de la memoria subalterna indígena— convivan con poemas cuyos códigos de lectura hay que buscarlos en la poesía alemana (en Georg Trakl, por ejemplo) o en los relatos de Melville. A primera vista Puerto Tralk puede parecer un raro paréntesis en su poética etnocultural; pero lo cierto es que estos poemas, "mezcla de mundo arcaico y una arcadia soñada pero inútil" (Naín Nómez, contraportada de Puerto Tralk), vienen a evidenciar que la poética de Huenún no es en realidad etnocultural en el sentido restrictivo del término, sino que su mundo poético se ha venido construyendo como implacable crítica de una modernidad desigual, que nos ha llevado, cual barco ebrio, al puerto de la melancolía y la decadencia, puerto del cual el propio yo-poeta es también habitante atrapado en ese territorio situado en el entrevero dantesco de la vida y de la muerte. Me atrevo a sostener que la vía de salida de esta antiarcadia de pesadilla Huenún la está construyendo a partir de la historización radical de la memoria, la que halla su razón de ser en dar voz y visibilidad a los suyos mestizo-huilliches, y recuperar en ellos y con ellos y con las voces de la poesía moderna internacional una forma de modernidad cuyo rumbo sea contrario, o distinto al menos, al puerto de la melancolía y de la enfermedad [14]:

Otra tierra ha de hallarse mejor que esta colina,
mejor que esta bahía donde muere la luz.
Otra tierra ha de hallar se donde el pan sepa a pan,
y no a sudor de hombre sin patria y sin destino.

(Puerto Tralk, 49)

La escritura poética de Huenún cabría, pues, verla como el resultado de un "nomadismo cultural" que se materializa como "nomadismo textual" a partir del cual emerge una representación indígena y mestiza de aquellas experiencias de vida, incluyendo las experiencias de lectura en su sentido más radicalmente iluminador para fines de escribir poesía. Lo mestizo, entonces, no es la simple mezcla o confluencia de significaciones provenientes de troncos culturales y/o étnicos diferentes, ni se manifiesta en su poesía como la ilustración de una categoría cuyos límites semánticos estarían predefinidos y serían preexistentes a la escritura poética. Me parece más productivo ver lo "mestizo" en Huenún como una forma de sensibilidad y pensamiento estratégico dialógicamente adaptable a las circunstancias concretas de la vida personal y de la historia familiar, comunitaria y aun nacional; circunstancias que se textualizan de diversos modos: desde la escritura como transliteración de la memoria étnica de base oral y/o de la memoria de la escritura tanto histórica o cronística como poética en su forma más fuertemente moderna —la que, dicho de modo esquemático, pone en interdicción la capacidad misma del lenguaje de nombrar lo que nombra— hasta el activismo cultural y literario [15].

LAS LINEAS PARALELAS EN ALGÚN PUNTO SE UNEN

Delia Domínguez y Jaime Huenún, poetas de edades distantes y de orígenes etnoculturales contrapuestos. Ella descendiente de colonos alemanes por línea materna, crecida en una familia de terratenientes de origen europeo, quienes, de un modo u otro, fueron responsables —o cuando menos beneficiarios— de los despojos territoriales y culturales de que fue víctima la etnia mapuche huilliche; él, por su lado, descendiente de huilliches por línea paterna, heredero de tales despojos territoriales y culturales. Ambos hoy participan del común territorio de una poesía que no renuncia a sus respectivas memorias genealógicas ni oculta las suturas de una historia hecha a punta de voluntad algunas veces y de violencia las más. Que Delia Domínguez pueda escribir un poema sobre los frascos azules que quizás vinieron de Hamburgo en un tiempo épico cuando los inmigrantes germanos, hacha y fuego en mano, arremetían contra los bosques osorninos para convertirlos en praderas, puede ser lujo de una clase rural privilegiada propietaria de una memoria cuyos referentes últimos vienen efectivamente de Europa [16]. Un lujo si pensamos que Huenún si escribe sobre objetos (como de hecho escribe), no será para celebrar el triunfo de éstos o de sus dueños en tanto ejemplos preclaros de una modernidad que alguna vez pareció meteóricamente lanzada a la vanguardia del "progreso" industrial y agrícola sureño. No hay nada de Europa que pueda celebrar como suyo, salvo tal vez la lengua de Castilla en la que escribe y salvo los poetas alemanes, franceses, ingleses, de quienes aprende modelos de escritura poética que se entremezclan con la memoria oral, con la relectura de historias locales.

El empeño de Huenún, como el de muchos otros poetas chilenos de origen indígena, es construir una modernidad poética que pise, con igual fuerza, viejos y nuevos terrenos locales y globales. Su poesía, más allá

de si la temática específica aborda o no referentes identitarios, es una contundente respuesta a los despojos y reducciones de las que han sido víctimas los pueblos originarios de Chile desde los tiempos de Pedro de Valdivia, despojos que —manu militari de por medio— se agudizaron dramáticamente en la segunda mitad del siglo XIX y luego, ya en el siglo XX, con leyes y con una administración de justicia amañadas a favor del "huinca" (hombre blanco) inescrupuloso.

No hay, pues, lugar para la celebración de los "frascos azules" de Hamburgo o para sinfonías de Malher, pianos de colas o beer fest en la memoria poética de Huenún; sí para el recuerdo emocionado y apasionado de sus ancestros que vivieron y murieron en las orillas olvidadas del mundo, brutalmente borrados de las memorias dominantes de la nación o, a lo más, etiquetados como "indios flojos y borrachos":

Aura de las Aguas, Elías Huenún,
Ezequiel enterrado en los llanos de Osorno,
todos mis parientes aferrados a las llamas,
bruñidos por el oro de la hechicería.
Te diré, hijo mío, que soñé con Herminia
[...]
Te diré, hijo mío, que he visto sabandijas
bajando de mi cama apenas raya el día.
Aura de las Aguas, Elías Huenún
Catalina, Zulema, Carlos, Margarita,
todos mis hermanos nombrados noche a noche
en la tierra y el eco de las montañas perdidas.

("Entierros", La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea, 189-191)

Si el tomo elegíaco y denunciatorio del recordar de Huenún no tiene un equivalente en la poesía de Domínguez —sus ancestros no sufrieron en Chile ni la reducción ni el despojo—, sería más que injusto inferir de esto que Domínguez vendría a ser, entonces, una "intelectual orgánica" de la clase social conformada por terratenientes de origen alemán que alguna vez (entre los años 30 y 60 del siglo XX) dominó sin contrapeso en los campos agrícolas de los llanos de Osorno. No lo es en absoluto. Crecida en los extramuros de la "germanidad" agraria, creyente católica y a la vez libre pensadora, colisionó en muchas ocasiones frontalmente contra los rígidos códigos familiares de la rama materna; amiga entrañable de Pablo Neruda y de otros muchos intelectuales comunistas del círculo nerudiano, Domínguez despliega una memoria/escritura que en sus últimos libros se ha venido crecientemente ampliando y profundizando al incorporar sujetos, objetos y lenguajes populares, y sobre todo una potente valoración de lo indígena, ámbito éste que se ha vuelto componente cada vez más fundamental de su mundo lírico [17].

El notable poema en el que Domínguez celebra el nacimiento de Likan Colipán, hijo del poeta mapuche-huilliche-mestizo Bernardo Colipán Filgueira, hay que verlo no como simple poema de circunstancia. Es la evidencia de que la imaginación poética de Domínguez, no obstante provenir ella de la orilla chileno-alemana de Osorno, se alimenta de todas las leches maternas de las culturas vivas del paralelo 40 sur, ese cronotopos multicultural y, en su caso, femenino que constituye la morada vital de Delia [18]. Nadie sobra a la hora de construir una poesía leal con la memoria, leal con la vida de quienes hicieron posible, con sus triunfos y fracasos, que hoy estemos aquí, recordando, pensando, poetizando nuestras más íntimas experiencias, celebrando el nacimiento de un nuevo ser humano cuya condición racial no es precisamente germánica.

Un niño con dos alas corta los vientos del planeta
sobre una América parida sin Dios ni ley, pero
con Dios y ley para los sueños emplumados
[...]
Y desde las revolturas de esta misma tierra,
Likan Colipán, nombrado: "cuarzo que atrapa la pureza del sol",
que todavía no aprende las palabras pero,
que sí maneja los poderes del cúntur

manda a decir que las alas no doblan a morir,
que en el huevo azul polar antártico
están las yemas de la oración guerrera
que nace con letra y música por las bocas del viento.

("Ala de cóndor (cúntur, voz quechua)", Clavo de olor, 41-42)

A MODO DE CONCLUSIÓN: PERFILANDO EL PARADIGMA DEL SUJETO LÍRICO MESTIZO EN EL PARALELO 40 SUR

Aunque en este trabajo apenas si hemos esbozado un análisis de la "combinación jerárquica" de los componentes del sujeto lírico (cf. Slawinski, 9), sí podemos aventurar algunas aproximaciones generales provisionalmente concluyentes [19]. Lo primero es que la actitud del yo lírico de ambos autores hacia los actos creadores y sus respectivas situaciones socioliterarias se define por una radical confianza en el poder

evocador del lenguaje y sus efectos de amplificación visionaria, cuando éste se pone al servicio de la verbalización de las experiencias de vida y de lectura, en el marco de una memoria comprometida con lo propio. Lo evocado se torna documento de una historia que la poesía, más allá de las singularidades de ambos poetas, formaliza como polifonía de voces subalternas.

Lo anterior no impide, sin embargo, presentar la palabra poética en permanente búsqueda de sentido, de manera que la conciencia metapoética permea y contribuye a determinar la naturaleza de las escrituras de Domínguez y Huenún. Lo metapoético adquiere, eso sí, una singular connotación: no se agota en el despliegue de un discurso sostenido en el tópico de que la relación lenguaje-realidad es un impasse sin solución posible, tanto que cualquier textualización de lo real sería en última instancia una lectura/escritura errónea acerca de la naturaleza última, siempre incognoscible, siempre impresentable, de aquello que no es texto. En el caso de la poesía aquí comentada, la búsqueda de sentido la entendemos como una migrancia continua entre diversos campos de experiencia, textuales y no textuales, que son constitutivos de la condición de sujetos líricos heterogéneos, caracterizados, en palabras de Cornejo Polar, porque sus experiencias de vida no tienen por qué sintetizarse en "un espacio de resolución armónica" (en línea).

Domínguez y Huenún, cada uno a su manera, son sujetos migrantes, y no sólo en la ficción poética. A la ruralidad originaria de Delia Domínguez pronto se le añadieron experiencias citadinas en Santiago de Chile. Pero no ha habido suplantación del campo por la ciudad, sino un constante ir y venir entre Santiago y Santa Amelia de Tacamó, una suerte de nomadismo vital que no ha hecho sino reforzar la evocación de los espacios-voces de la ruralidad pasada y presente. Aunque quizás la migrancia más decisiva no ha sido la nomadía biográfica campo-ciudad y viceversa sino aquél viaje, sin más retorno que el de la memoria, que viene desde el momento de la desaparición de un cierto sector de la clase agraria dirigente de Osorno —al que perteneció su familia materna— a la evocación de los espacios naturales y humanos de una época que fue, en algún sentido al menos, esplendorosa **[20]**. La vieja "germanidad" agraria que denominó la industria agrícola sureña sin contrapeso entre los años 30 y 60 del siglo XX no produjo ninguna épica de vencedores; a la larga lo que sí ha producido es un discurso elegíaco, cruzado de referencias culturales varias, que habla más de las ruinas o residuos que pueblan un presente "degradado" en el que acontece un recordar nostálgico **[21]**. Pero como Delia no es, en rigor, una poeta de la "germanidad" chilena, su manera de recordar es menos nostálgica por lo perdido (aunque también lo es) y más una forma de vaticinio que se esfuerza por leer el futuro, no tanto el que vendrá mañana sino el que ya llegó: el futuro de su propio pasado, su presente.

Huenún, por su lado, migrante que ha pasado por Osorno, Temuco, Freire, Santiago, ciudadano trashumante de las letras, organiza su decir alimentado por una actitud de compromiso con la construcción de una narrativa etnocultural de insubordinación, no sólo contra la "historia dominante", sino —y quizás sea lo más importante— contra la "otredad" que esa historia dominante fija y administra a su medida. Su insistencia en el mestizaje como categoría basal de su escritura no sería sino la insistencia en el reconocimiento de una heterogeneidad cultural fundante: el rol de poeta mapuche huilliche no es ni puede ser incompatible con el rol de poeta moderno, fuertemente literaturizado, un letrado radical que convive con el memorialista cotidiano de su pueblo, con el estudioso de los archivos coloniales, con el testigo de ciertas escenas diarias que se tornan en la escritura símbolos de plenitud. Mestizaje, entonces, que no hay que verlo como "síntesis", sino como una categoría sobre lo que se funda un discurso múltiplemente situado.

En estas notas hemos insistido más en los puntos de confluencia que de disyunción entre las poéticas y las circunstancias que rodean a Domínguez y Huenún. Se debe al hecho de que concebimos la obra de estos dos poetas como respuestas/propuestas estéticas locales al desafío de construir modernidad literaria desde y con una territorialidad local, cuyas significaciones identitarias (su historia, su naturaleza, sus atmósferas humanas, sus rituales y tragedias, etc.) son o pueden ser el soporte de una poesía que no renuncia a ser documento que registra la humanidad profunda de quienes, desde su anonimato, aportan voz y memoria a la poesía. La simpatía y respeto por la oralidad "literaria" de las mujeres huilliches de parte de Domínguez se corresponde con la simpatía y respeto de parte de Huenún por la poesía alemana (el expresionismo alemán en particular). Una es hija de la clase rural dominante; el otro de los despojados y desplazados de la tierra; pero uno y otro convergen al menos en un aspecto crucial: la poesía, que, cuando desencadena una genuina experiencia estética, como ocurre con la de estos autores, proyecta una emocionalidad que mueve hacia el comunitarismo, hacia la cercanía con el otro, a la vez que abre puertas para revisar los mitos fundacionales sobre los que se construye y cimienta a menudo y por desgracia la intolerancia y la discriminación.

Notas

* Este trabajo forma parte de la ejecución del Proyecto 1095026, financiado por el Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología de Chile (FONDECYT). La presente reflexión se inscribe en el marco de un trabajo mayor en el que desarrollan aproximaciones tanto teóricas como críticas sobre el sujeto lírico mestizo. En esta oportunidad, sin embargo, por cuestiones de espacio, las consideraciones teóricas han sido reducidas al mínimo y, en lo que concierne al examen de los sujetos líricos mestizos en la poesía de Delia Domínguez y Jaime Huenún, se avanzan planteamientos todavía iniciales pero que, pensamos, permiten aproximarnos con alguna certeza a la naturaleza de sus respectivos mundos poéticos.

1] La fórmula, en rigor, la tomo de John Beverley quien la repite en diversos trabajos, sobre todo en aquellos relativos al testimonio. El lector puede revisar, al respecto, "Testimonio y política imperial", entre otros trabajos.

2] Su primer poema Delia lo escribió a los siete años. "Su abuelo Olegario Mohr, en el fundo Bellavista, la

castiga por alguna de sus desobediencias, encerrándola en una pieza obscura por un par de horas. Allí para entretenerse hurga en un cajón con revistas y encuentra una "Margarita" donde se llama a un concurso poético [escolar]. Ella escribe su poema ["La uva"] en un papel [...]" (Marambio, 89). Tres meses después de ese episodio recibe la noticia de que ganó el concurso. La propia versión de Delia no es del todo coincidente con la de Marambio: "Cuando estaba en el colegio de las monjas alemanas en Osorno, interna porque mi madre había muerto cuando yo tenía 5 años, muy sola, tanto que hablaba con los perros y los caballos. Era una niña transgresora e insolente por lo cual las monjas me encerraban castigada. En uno de esos castigos leí en la revista "Margarita" las bases para un concurso nacional de poesía para los alumnos de enseñanza básica que se llamaba "La uva", allí escribí un poema sin saber claramente qué era un poema, y con él gané el primer premio" (Domínguez, entrevistada por Maldonado). Paite del poema aparece transcrito en el trabajo de Marambio antes citado. Por otra parte, en El sol mira para atrás. Antología personal de poesía y prosa, Domínguez reúne un conjunto de crónicas, de notable factura poética, originalmente publicada en magazines, principalmente en Revista Paula.

3] En el mundo rural es común interpretar ciertos comportamientos de los animales como anuncios de que va a suceder algo no habitual. Si los perros aúllan en la noche sin razón aparente se interpreta como anuncio de muerte próxima de algún habitante de la casa; lo mismo si una gallina canta como gallo. Si las yeguas se revuelcan en la pampa, es signo de que están en celo (aunque no siempre es así en realidad) y, por extensión, anuncian nueva vida.

4] La información sobre mujeres indígenas que ayudaron a criarla me la dio ella misma en una comunicación personal. Recordemos que perdió a su madre a los cinco años; falleció en Los Andes aquejada de tuberculosis.

5] Wenteyao (también Huenteao o Huenteyao): especie de divinidad mapuche huilliche representada como un "abuelito" guía sabio del pueblo mapuche huilliche y que "vive" en una roca en Pucatrihue, localidad costera de la provincia de Osorno.

6] Butahillimapu: en mapdungún, grandes tierras del sur. (Nota de Delia Domínguez).

7] Lápiz de piedra blanca antiguamente usado por escolares para escribir en sus pizarras de colegio. (Nota de Delia Domínguez).

8] Los versos corresponden al poema "Ceremonia del amor" incluido en el libro Ceremonias (Santiago: Editorial Universidad de Santiago, 1999. 17-18). Domínguez cita el poema desde Muestra de poesía chilena, M. T. Adriazola y V. Zondeck, eds. (Santiago: Ediciones Cartas al Azar, 1989).

9] Nütram: "conversación mapuche que entrelaza retazos de mitos, recetas medicinales e historias de parientes y vecinos vivos y difuntos" (Huenún, Ceremonias, 47). En otra parte me he referido con más detalle al nütram como estrategia de composición texual de Ceremonias. Ver "Ceremonias para alumbrar las viejas sabidurías: conversación de vivos y difuntos", prólogo del libro mencionado.

10] La noción de lectura "fuerte", en el sentido de lectura plena, la tomo de Harold Bloom: "no leer El rey Lear plenamente (es decir, sin expectativas ideológicas) es ser objeto de fraude cognoscitivo y estético." (Cómo leer y por qué, 6). Entendamos entonces —siguiendo a Bloom— que leer de una manera fuerte equivale a leer con expectativas ideológicas que se enmarcan, eso sí, más en una práctica de reflexión, de sopesamiento de las posibilidades de realidad, de meditación, que de adscripción a ciertas doctrinas ideológicas que propugnan determinados modelos de organización política del orden social y cultural.

11] Mabel García en "Entre-textos: la dimensión dialógica e intercultural del discurso poético mapuche" cita una versión, también inédita, un tanto distinta de este poema no recogido en libro. Por mi lado, cito de una versión recibida de parte del propio poeta, hace varios años, por lo que es muy probable que la versión que cita García sea una versión posterior a la que transcribo. Las diferencias, sin embargo, son más de versificación que de palabras. Dice García sobre el poema: "este escritor busca a través de la intertextualidad demarcar su territorio conceptual al amparo de una tradición de lecturas que han impregnado su camino en la poesía, estableciendo un diálogo conflictivo y próximo con Vallejo y su obra" (21).

12] Con la expresión "economía política de la imaginación" aludo a las condiciones en las cuales se organiza la producción escritural del poeta: básicamente sus experiencias vitales y textuales tamizadas por la poética del nütram.

13] Huenún ha sido compilador y editor de al menos dos importantes antologías de poesía chilena de autores de origen indígena: Epu mari ülkatufe ta fachntü / 20 poetas mapuches contemporáneos y La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea. Además ha sido compilador de Antología de poesía indígena latinoamericana, que incluye a 21 autores de nacionalidad chilena. Ver bibliografía.

14] La escritura de Reducciones, libro in preparación desde hace varios años, y parcialmente conocido por mí, avanza precisamente en la dirección aquí esbozada.

15] Desde hace varios años Huenún ha venido arduamente trabajando en promover la visibilización nacional e internacional de la agenda de la poesía indígena chilena, en particular la mapuche.

16] Tengo en mente el poema "Los frascos azules" de Domínguez: "No sé la leyenda de los frascos, /una mano que amaba me los pasó en silencio:/ eso fue todo. Alguien dijo una vez/ que eran viajados, que tomaron el color del mar/ cuando los colonos, hace ciento cincuenta años/ largaron sus velas en Hamburgo" (La gallina castellana..., 72). Tras el velo levemente épico de esta alusión, Domínguez en realidad hace de ellos un símbolo contenedor del soplo vital de su yo.

17] Delia perdió a su madre a los cinco años. Criada en el entorno de su familia materna, siempre fue una niña que se adaptó a medias a los rígidos códigos morales, religiosos y de clase de una abuela "alemana" que nunca vio con buenos ojos a los Domínguez ni menos aprobó del todo que tuviera una nieta poeta. El apoyo de su padre, juez muy sensible a los problemas sociales de entonces y amigo del padre del escritor Francisco Coloane, fue decisivo para sostener su vocación de escritora (comunicación personal de la autora).

18] Queda para otra oportunidad indagar en profundidad en la dimensión femenina del mestizaje de Delia Domínguez.

19] "Si hablamos de todo ese paradigma como de una personalidad supuesta en el texto poético, podríamos

hablar de sus componentes particulares como de roles. Esos roles son ante todo: 1) una determinada actitud del «yo» hablante hacia las circunstancias psicológicas y objetuales del enunciado; 2) su actitud hacia la «segunda persona», hacia el partenaire (o partenaires) —evocado o sólo potencial— de la situación lírica; 3) la actitud del «yo» hacia el sujeto los actos creadores y hacia la situación socioliteraria en que se sujeto se halla; y 4) la actitud del «yo» hacia determinados elementos de la biografía del escritor. E il sujeto lírico es una combinación jerárquica de esos roles elementales" (Slawinski, 9).

20] Según Marambio, el abuelo materno de Delia Domínguez, Olegario Mohr llegó a tener siete fundos que sumaban unas 2000 hectáreas. Hoy día, esas tierras están en otras manos. Delia apenas si retiene para sí la casa donde nació y una pequeña parcela circundante.

21] Guardando, por cierto, las singularidades correspondientes, diversos poetas chilenos del sur que trabajan poéticas etnoculturales y que en sus genealogías familiares tienen a emigrantes o descendientes de emigrantes alemanes tienden a confluir en una sensibilidad nostálgica de un pasado que viene a ser acusación de un presente de pérdida o al menos de incertidumbre. Además de Domínguez, tal es el caso de Clemente Riedemann, Marlene Bohle, Mónica Jensen, Antonieta Rodríguez, todos poetas actualmente activos.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Beverley, John. "Testimonio y política imperial". En línea: Miradas. Revista del Audiovisual. Escuela Internacional de Cine y Televisión de Cuba. En: http://www.eictv.co.cu/miradas/index.php?option=com_content&task=view&id=371&Itemid=99999999 [30 de mayo 2009].
Bloom, Harold. Cómo leer y por qué (Trad. Marcelo Cohen). Bogotá: Norma, 2000.
Cornejo Polar, Antonio. "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrante en el Perú moderno". En línea: www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/corn.pdf [20 de mayo de 2009]
Domínguez, Delia. El sol mira para atrás. Antología personal de poesía y prosa. Santiago de Chile: Catalonia, 2008.
- "Señales de un poesía mestiza en el paralelo 40 sur. Discurso de incorporación a la Academia Chilena de la Lengua (25 de mayo de 1992)". El sol mira para atrás. Antología personal de poesía y prosa. Santiago de Chile: Catalonia, 2008: 107-117.
- Clavo de olor. Barcelona: Randon House Mondadori, 2004.
- La gallina castellana y otros huevos. Santiago: Tacamó Ediciones, 1995.
García, Mabel. "Entre-textos: la dimensión dialógica e intercultural del discurso poético mapuche". Revista Chilena de Literatura 72, 2008: 29-70 . Versión en línea disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22952008000100002&script=sci_arttext [26 de junio 2009].
Huenún, Jaime, comp. Antología de poesía indígena latinoamericana. Los cantos ocultos. Santiago: LOM, 2008.
- ed. La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea. Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2007.
- "Discurso de recepción del Premio Pablo Neruda, 2003". Versión PDF en línea: http://sergiomansilla.com/revista/descargar.shtml [30 de junio 2009].
- ed. Epu mari ülkatufe ta fachntü / 20 poetas mapuches contemporáneos. Santiago: LOM, 2003.
- Puerto Tralk. Santiago: LOM, 2001.
- Ceremonias. Santiago: Editorial Universidad de Santiago, 1999.
Maldonado, Sandra. "Delia Domínguez. Enérgica paloma de los montes" (entrevista a Dielia Domínguez). En línea: http://www.poesias.cl/reportaje_delia_dominguez.htm [23 de junio 2009].
Marambio Vidal, Albertina. "Delia Edelmira Domínguez Mohr". Perfiles culturales. Personajes y hechos culturales de la provincia de Osorno (vivencias de seis décadas). Santiago: Argé, 1998: 88-100.
Santa Biblia, versión Reina-Valera, revisión de1960. En línea: http://www.amen-amen.net/RV1960/ [26 de junio de 2009].
Slawinski, Janusz. "Sobre la categoría de sujeto lírico". Textos y contextos. Una ojeada en la teoría literaria mundial, vol. II. Selección y traducción por Desiderio Navarro. La Habana: Arte y Literatura, 1989: 333-346. Versión PDF en línea: http://www.criterios.es/masalla/iii27.htm [2 de mayo 2009].

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

LE DÉSIR DIONYSIAQUE DE L'IMAGINAIRE MÉDITERRANÉEN

Orazio Maria Valastro

valastro@analisiqualitativa.com
Président Observatoire Processus Communications; Doctorant IRSA-CRI (Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques - Centre de Recherche sur l'Imaginaire) Université "Paul Valéry" Montpellier; Maîtrise en Sociologie, Académie de Paris "Sorbonne", Université René Descartes Paris V; Fondateur, Direction Scientifique de la revue électronique en sciences humaines et sociales "m@gm@" et de la Collection des Cahiers de la revue m@gm@ publiés par l'editeur Aracne de Rome; Président Association "Les Etoiles dans La Poche" (Catania-Italie).

« La pesanteur tombe, tombe, et la vie, Ether limpide, s'épanouit par dessus. » (Hölderlin, La mort d'Empédocle)

Le désir dionysiaque de l'imaginaire méditerranéen

1. La Sicile : terre de la mythologie grecque romaine et de la légende arthurienne

Les mythologies de l'Etna évoquent une symbolique de la puissance naturelle (Bernard Ribémont, 2004). Le volcan de la Sicile, libérant les énergies de la nature soumises à la volonté des dieux, révèle la puissance des forces naturelles et la douleur par la manifestation de sa nature violente. L'Etna est le lieu mythique de la victoire de Zeus ou Jupiter, dieu du ciel et maître du monde dans la mythologie grecque et romaine (Pierre Commelin, 1960). Après le triomphe de Zeus sur les Titans enfantés par Gaia la Terre et Ouranos ou Uranus, premiers immortels et prétendants au royaume des dieux et des hommes précipités dans les profondeurs du Tartare sous la garde des Géants, s'engage la lutte contre la révolte de ces derniers. Les Géants avaient une taille et une force monstrueuse, des jambes en forme de serpent, fils de Gaia et de Tartare, divinité primordiale issue du chaos personnifiant le monde souterrain, lieu des Enfers au fondement des terres et des mers. Le Géant Typhon ou Typhoé, ouragan destructeur et monstre cracheur de flammes, foudroyé par Zeus,

est enfoui dans le Tartare. La Théogonie d'Hésiode nous raconte les origines et l'issue du combat de la divinité primitive et malfaisante de Typhon.

« Et dès que Zeus eut chassé les Titans de l'Ouranos, la grande Gaia enfanta son dernier-né Typhôeus, ayant été unie d'amour au Tartaros par Aphroditè d'or. (...) Et Zeus, ayant réuni toutes ses forces, saisit ses armes, le tonnerre, l'éclair et la foudre brûlante, et, sautant de l'Olympos, frappa Typhôeus. Et il incendia toutes les énormes têtes du Monstre farouche, et il le dompta lui-même sorts les coups. Et Typhôeus tomba mutilé et la grande Gaia en gémit. Et la flamme de la foudre jaillissait et du corps de ce Roi tombé dans les gorges boisées d'une âpre montagne. Et toute la terre immense brûlait dans une vapeur ardente, et coulait comme l'étain chauffé par les forgerons dans une fournaise à large gueule, ou comme le fer, le plus solide des métaux, dans les gorges d'une montagne, dompté par l'ardeur du feu, coule sur la terre divine, entre les mains de Hèphaistos. Ainsi, la terre coulait sous l'éclair du feu ardent, et Zeus, irrité, plongea Typhôeus dans le large Tartaros. Et de Typhôeus sort la force des vents au souffle humide, excepté Notos, Boréas et le rapide Zéphyros, qui sont issus des Dieux, et toujours très-utiles aux hommes. » (Hésiode, La Théogonie, 820-885) [1]

Typhon, précipité avec les Titans et les Géants au fond du Tartare, il est représenté enterré vivant dans le sud de l'Italie par les poètes Pindare, Ovide et Virgile. La Sicile était d'ailleurs le lieu où vivaient Vulcain et les Cyclopes, certains d'entres eux demeuraient dans les profondeurs de la Sicile sous l'Etna (Pierre Commelin, 1960). Zeus précipita Héphaïstos ou Vulcain, surnommé Etnæus, de l'Etna, du haut du ciel avec ses Cyclopes dans l'Etna ou dans l'île Lemnos. Les Cyclopes, des Géants monstrueux fils de Poséidon ou Neptune et d'Amphitrite, ou fis d'Ouranos et de Gaia, avaient étés précipités par Zeus dans le Tartare après leurs naissance et ensuite libérés. Pindare a représenté Typhon dans Les Pythiques enfermé par Zeus sous l'Etna.

« Mais les monstres odieux à Jupiter, et sur la terre et sur la mer indomptables, entendent avec horreur la voix des Piérides : tel Typhon aux cent têtes, cet ennemi des dieux, est enseveli au fond de l'horrible Tartare ; jadis un antre fameux de la Cilicie le vit grandir ; maintenant, Cumes, que dominent des collines battues par les vagues, Cumes et la Sicile pèsent sur sa poitrine velue ; l'Etna au blanc sommet, cette colonne du ciel, cet éternel nourricier de frimas et de neiges, l'écrase de son poids ; l'Etna, qui du fond de ses cavernes vomit les ondes pures d'un feu dévorant : le jour, les torrents que son sein renferme exhalent de noirs tourbillons de fumée ; mais la nuit, un fleuve rouge de flammes roule vers les profondeurs de la plaine liquide les rocs retentissants. Le monstre lance à flots vers les cieux les feux terribles de Vulcain : prodiges affreux à voir ! affreux à entendre de ceux qui ont vu comme il est enchainé entre les sombres cimes et les pieds de l'Etna, étendu sur une couche qui lui meurtrit et lui déchire le flanc. » (Pindare, Les Pythiques, Ode I, A Hiéron d'Etna vainqueur à la course des chars, Épisode I, p. 8-12) [2]

Typhon est figuré dans Les Métamorphoses d'Ovide sous l'île de la Trinacrie, son corps s'agitant sous la masse de la Sicile : sa tête écrasée sous le poids de l'Etna ; la main droite à l'extrémité nord-est sous le cap Peloro ; la main gauche à l'extrémité sud-est sous le cap de Pachino ; les pieds à l'extrémité sud-ouest sous le cap de Marsala, l'ancienne Lilybée carthaginoise.

« L'île de Trinacrie couvre le vaste corps d'un Géant foudroyé par Jupiter. L'orgueilleux Typhée, qui dans son audace osa lui disputer l'Olympe, gémit et souvent s'agite en vain sous cette énorme masse. Sur sa main droite est le cap de Péloros ; sur sa gauche, le promontoire de Pachynos ; sur ses pieds, l'immense Lilybée. L'Etna charge sa tête. C'est par le sommet de ce mont que sa bouche ardente lance vers les cieux des flammes et des sables hurlants. Il lutte pour briser ses fers. Il veut secouer les cités, les montagnes qui l'écrasent ; et la terre tremble jusqu'en ses fondements. Pluton lui-même craint qu'elle ne s'entrouvre, et que le jour pénétrant dans son empire n'épouvante les ombres dans l'éternelle nuit. » (Les Métamorphoses d'Ovide, Livre V) [3]

Le sud de l'Italie était également la demeure d'Encélade, un Géant abattu par la foudre de Zeus et enseveli sous l'Etna. Virgile, dans l'Enéide, représente Encélade sous l'Etna en Sicile et Typhon sous l'île de Procida et d'Ischia, dans la baie de Naples.

« D'après la légende, le corps d'Encélade, à demi consumé par la foudre, est écrasé sous cette masse et l'Etna énorme, posé par-dessus, souffle des flammes qui s'échappent de ses fournaises détruites. Chaque fois que le géant remue son flanc fatigué, il ébranle par ses grondements la Trinacrie entière et le ciel se voile de fumée. » (Virgile, Énéide, 3 578-582) [4]
« Ainsi parfois, au rivage euboïque de Baïes, s'affaisse une pile de pierre, faite de blocs énormes, jetée là pour faire un pont ; ainsi elle s'incline, puis s'écroule et tombe, enlisée au fond des bancs de sable ; les mers se mêlent et des sables noirs se soulèvent ; et ce fracas fait trembler la haute Prochyta et Inarimé, dure couche de rocs posés sur Typhée par la volonté de Jupiter. » (Virgile, Enéide, 9 715-716) [5]

L'auteur de la Bibliothèque, un texte ancien sur la mythologie grecque et l'épique héroïque, associe à la Sicile les figures mythiques d'Encélade et Typhon. Pendant le combat entre les Géants, Athèna ou Minerva, fille de Zeus, jeta sur Encélade la Sicile, et Zeus après avoir foudroyé Typhon jeta sur lui le mont Etna.

« Zeus, lorsqu'il eut recouvré sa force, s'élança soudain du ciel, sur un char tiré par des chevaux ailés, et de ses traits de foudre il poursuivit Typhon (...). Comme il s'élançait pour fuir à travers la mer de la Sicile, Zeus jeta sur lui le mont Etna qui est en Sicile. C'est une énorme montagne dont, encore aujourd'hui jaillissent des éruptions de feu, qui proviennent, dit-on, des traits de foudre lancés par Zeus. » (La bibliothèque

d'Apollodore, Livre I, 6 43-44) [6]

L'Etna mère des montagnes de la Sicile, consacrée à Vulcain, roi de l'Etna, dans les Tragédies d'Euripide [7], est aussi la terre des rois de l'Etna chantés par Pindare, le roi Hiéron de Syracuse et son fils Dinomène. La Sicile, pendant l'époque des Normands (1060-1194), accueille la chanson de geste inspirée de l'épopée carolingienne et le cycle littéraire de la légende arthurienne. L'Etna devient ainsi la demeure d'un autre roi, le roi Arthur. Gervais De Tilbury, vivant à la cour de Guillaume II de Sicile, nous présente dans ses Otia Imperialia la légende d'Arthur, introduite par les Normands avec la matière de Bretagne (Arturo Graf, 2002). Le roi ne séjourne pas dans l'île d'Avalon, il soigne ses blessures, se rouvrant périodiquement, au sein du volcan.

« Il y a en Cecille mont Ethna, que on appelle communement Gibel : c'est une montaigne qui par le houppet jette feu et souffre. En la marche de celle montaigne est la cité Cathanie, ou est le corps de saincte Agathe, qui par sa vertu garda une foys celle cité d'ardoir. Les gens du pays comptent que le roy Arthus a esté veu en nostre temps es desers de mont Gibel, car il advint une foys, se dient ilz, que ung varlet, qui gardoit le palefroy de l'evesque de Cataigne, estrilloit le dit palefroy et l'aplaynoit, et il luy eschappa et commença a saillir entour (...) et la avoit ung noble palays merveilleusement ouvré, et dedens ce palays y avoit ung lyt de parement real, et dessus ce lyt estoit couché le roy Arthus. » (Gervais De Tilbury, p. 426) [8]

Le recueil de légendes sur l'Etna de Santo Calì (Calì, 1995), nous dévoilant le volcan en tant que porte de l'enfer, demeure des diables responsables du pouvoir de destruction, nous propose une nouvelle « Le palais dans la caverne de l'Etna », ayant sa source dans les textes d'Arturo Graf et Gervais De Tilbury racontant du roi Arthur. Dans la nouvelle de Santo Calì [9] un palefrenier de l'évêque de Catane, à la poursuite de son cheval découvre une caverne dans l'Etna celant le royaume enchanté du roi Arthur, ayant la forme d'un jardin merveilleux au centre duquel se dresse le château du roi. Une poésie anonyme du moyen âge soutient ces sources et la réception d'une variante de la légende arthurienne [10], témoignant de la rencontre d'un pèlerin avec des chevaliers à la recherche du roi Arthur dans les bois de l'Etna, le Mongibello, le mont Gebel, du latin mons et de l'arabe djebel, désignant par redondance la montagne.

« Or intendete, e vi diremo ciò che volete, ove gimo e donde siamo ; e vi diremo onde vegnamo. Cavalieri siamo di Bretagna, ke vegnamo de la montagna ke ll'omo apella Mongibello. Assai vi semo stati ad ostello per apparare ed invenire la veritade di nostro sire lo re Artù, k'avemo perduto e non sapemo ke·ssia venuto. Or ne torniamo in nostra terra, ne lo reame d'Inghilterra. A Dio siate voi, ser gatto, voi con tutto 'l vostro fatto. » (Detto del gatto lupesco, Anonimo, 21-36, XIII siècle) [11]

L'Etna, demeure des dieux de la mythologie grecque romaine, devient aussi la demeure du roi Arthur au moyen âge. La légende arthurienne s'insère et étaye la représentation d'une régénérescence (Lecuppre, 2003) au sein de la terre-mère, naguère la terre d'Avalon, pour un héros qui s'apprête à renaître pour poursuivre ses gestes héroïques. La montagne représente d'ailleurs le décor mythique d'un messianisme royal (Lecuppre, 2003), dissimulant aux mortels le sommeil magique du héros sauveur, et l'Etna a inspiré la légende de l'empereur Frédéric II, son corps demeurant au sein du volcan, relaté par le chroniqueur anglais Thomas d'Eccleston, un franciscain de Sicile ayant rencontré un cortège de chevaliers lui révélant le décès de l'empereur sur l'Etna [12].

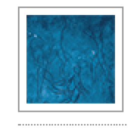
2. L'Etna : nouvelle géographie mythique et espace oxymorique durandien

L'Etna espace privilégié des cosmogonies antiques, affirmation de l'ordre du monde mythique par la mythologie grecque romaine, étaye une nouvelle géographie mythique par les écrivains modernes, reliant la mythologie au décor mythique instaurant le thème de la régénérescence des rois de l'Etna. L'identité mythique de l'Etna questionnée par la lecture des œuvres de Friedrich Hölderlin et George Sand (Véronique Leonard, 2001), mobilise le cycle cosmique du système physique du philosophe Empédocle d'Agrigente [13] dans les ouvrages respectifs, «La mort d'Empédocle » et « Histoire du rêveur » (Hölderlin, 1929 - Sand, 1931). Il y a une adhésion des auteurs au cycle naturel et cosmique de l'Etna par la violence et la destruction du volcan, par son action régénératrice métamorphosant le cycle des êtres, par l'union créative des contraires. La fascination de la légendaire mort d'Empédocle a envoûté les écrivains modernes et éveillée la rêverie du complexe d'Empédocle considérée par Gaston Bachelard, les instincts de vie et de mort demeurant dans l'humain et le mouvement de mort et de renaissance qui les sous tends.

« (...) le feu suggère le désir de changer, de brusquer le temps, de porter toute la vie à son terme, à son au-delà. Alors la rêverie est vraiment prenante et dramatique ; elle amplifie le destin humain ; la vie d'une bûche et la vie d'un monde. L'être fasciné entend l'appel du bûcher. Pour lui, la destruction est plus qu'un changement, c'est un renouvellement. Cette rêverie très spéciale et pourtant très générale détermine un véritable complexe où s'unissent l'amour et le respect du feu, l'instinct de vivre et l'instinct de mourir. Pour être rapide on pourrait l'appeler le complexe d'Empédocle. » (Bachelard, 2005, p. 39)

La thèse du philosophe d'Agrigente, la réunification et la dissolution de l'univers dans un cycle éternel établissant la mort en tant que source de vie, renforce l'ancrage d'un imaginaire de l'Etna en tant que figure privilégiée et espace symbolique d'une expérience suprême : faire l'expérience de la séparation et de l'ordre des éléments constituant le monde ; faire l'expérience de la métamorphose du monde. La plongée légendaire d'Empédocle dans la montagne de feu, la chute dans le gouffre, est une transmutation rénovatrice, une





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

métamorphose initiatique et fusionnelle, ressourcement des êtres par le désir d'une conversion, d'une transformation cosmique par une mort métamorphosante.

L'Etna est ainsi dans les écrivains modernes un lieu physique et symbolique, actualisant la métamorphose réconciliatrice de l'alternance éternelle des principes d'Empédocle régissant le monde, Neikos la Haine et Philia l'Amour, ayant pour mission la réunification et la transmutation. Le complexe d'Empédocle découvre une faculté de l'humanité (Gilbert Durand, 1960, p. 40) relayant les complexes psychanalytiques. Les représentations des individus étayent un trajet réversible entre la culture et le naturel psychologique, ce trajet anthropologique par lequel Gilbert Durand découvre l'oxymoron poétique (Gilbert Durand, 1979) conciliant des polarités opposées. Cet espace oxymorique durandien s'érige en tant que décor mythique, mobilisant un schème dramatique actualisant des polarités opposées et une force de cohésion située dans le socle de la thématique mythique de la régénérescence des rois de l'Etna.

Nous pouvons considérer une symbolique des images de l'Etna renouant avec l'espace oxymorique, observant le volcan représenté dans les illustrations et les écritures suivantes de personnes ordinaires, n'étant pas des écrivains professionnels mais des individus ordinaires faisant l'expérience de la narration et de l'écriture de soi. Des dessins achevés lors des rencontres structurés des petits groupes participants aux « Ateliers de l'Imaginaire Autobiographique » [14], réalisés à Catane aux pieds de l'Etna. Les « Ateliers de l'Imaginaire Autobiographique » convient les participants à faire l'expérience d'un parcours liminaire, un parcours symbolique introduisant à l'expérience de la signification. L'activité interprétative du sujet, reproduisant et récréant des relations puisant le fond de l'existence qui le pénètre, organise l'élaboration de sens par l'image et l'écriture de soi. L'art de la poétique de soi dans le parcours liminaire des « Ateliers de l'Imaginaire Autobiographique », nous éclairant sur la conscience poétique, expression et organisation métaphorique du récit et du mouvement de l'écriture, parvient par la pratique de l'art de l'imaginaire à éclairer une conscience mythique, la force de cohésion ordonnant les énergies créatrices et organisant les dynamismes dramatiques découvrant les structures de l'imaginaire. L'expérience de l'art de l'imaginaire, la création et l'exploration des imaginaires individuels et collectifs, étaye le désir de saisir l'existence humaine découvrant l'universalité du processus symbolique dans la pratique du devenir compréhensif de l'aventure humaine. L'élaboration d'imaginaires personnels, des représentations mytho dramatique de soi (Yves Durand, 1998, 2005), devenant objet d'activité pratique et de pensée sur soi par les procès créatifs dans la mise en scène de notre univers mythique, produit des images étayant une conscience éveillée aux postures et aux thématiques mythiques représentées.

La première illustration représente une île avec une montagne, lieu paisible et béant pour des nombreuses espèces végétales ou animales. La montagne volcanique se transforme. L'imaginaire mystique de la vie dans cet environnement, est ébranlé par la peur et la crainte de l'activité volcanique, ravageant et détruisant l'existence. La succession des contraires et l'alternance d'instances antithétiques, symbole synthétisant le devenir cyclique, est définie par le schème rythmique auquel correspond une symbolique progressiste, ordonnant l'espoir du recommencement et de la renaissance de la vie dans l'île.

« Il était une fois … une île où les tortues et les oiseaux aimaient déposer les œufs. L'île avait une montagne, des arbres et beaucoup de refuges. Les tortues, pendant leurs voyages, séjournaient pour se reposer et cycliquement déposer les œufs. Ainsi les oiseaux, particulièrement les hirondelles, volaient au dessus de la montagne, construisant leurs nids pour déposer les œufs. Un jour, tout cela fut détruit par une force soudaine effaçant la vie. La montagne transformée dans un volcan ravagea presque tout ce qui l'entourait. Après des années le volcan repris les formes de la montagne et la vie repris de nouveau, dans un petit refuge dans l'île il y avait des œufs … tout recommençait (…). »

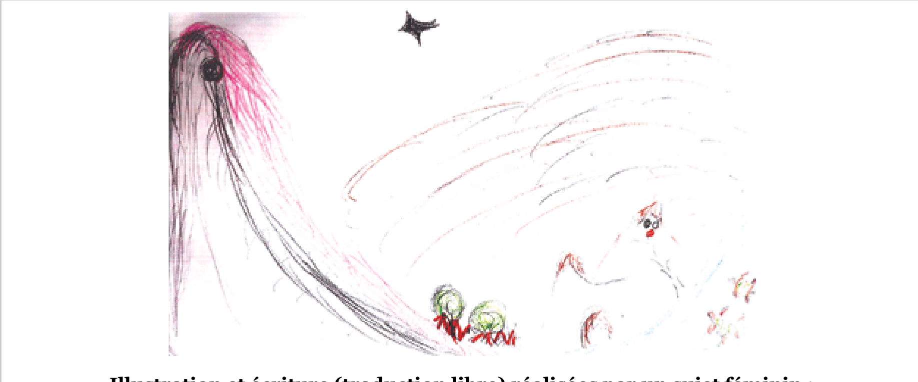


Illustration et écriture (traduction libre) réalisées par un sujet féminin :
âgé de 41 ans, baccalauréat
Ateliers Imaginaire Autobiographique - mars-décembre 2009
Les Etoiles dans Ma Poche © www.lestelleintasca.org

La deuxième illustration représente un paysage dans lequel le feu et la lave du volcan symbolisent l'énergie et la force de la terre, l'Etna éternise la puissance de la nature. Le géant paisible domine par son hauteur l'environnement, faisant coexister un sentiment de crainte et d'amour. Les rythmes naturels nourrissent la possibilité de la fuite devant la nature sauvage, espace négatif asservit à la mort, et un sentiment mystique

instaurant une relation fusionnelle avec la nature bénigne de l'Etna et pourvoyeuse d'énergies de liaison caractérisant l'harmonie des individus.

« Il aimait pêcher, le silence ressenti seul avec les bruits de la nature. L'eau du fleuve arrivait d'une grande cascade. Parfois un éclat lointain ... l'Etna, la montagne située derrière la petite maison, était en mouvement avec ses puissantes éruptions destructives. L'homme, accoutumé à vivre avec l'éventualité de la fuite, contemplait malgré cela l'Etna comme un géant paisible pas comme un monstre dévorateur, son hauteur la rendant cependant perpétuellement dangereuse. Le pêcheur n'avait pas peur, le choix de vivre en contact avec la nature lui fait comprendre que nous fuyions et nous avons tendance à nous éloigner des personnes que nous ne connaissons pas. »

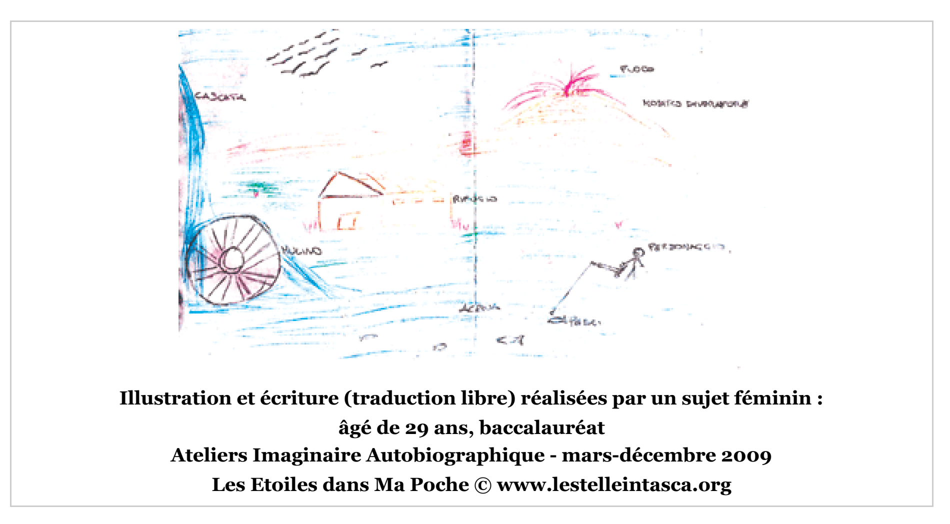


Illustration et écriture (traduction libre) réalisées par un sujet féminin :
âgé de 29 ans, baccalauréat
Ateliers Imaginaire Autobiographique - mars-décembre 2009
Les Etoiles dans Ma Poche © www.lestelleintasca.org

La troisième illustration représente l'Etna comme un monstre, produit par la vie elle-même, symbolisant la transformation du monde par la lutte vitale entre la vie et la mort. L'arbre résistant à la dévastation de l'environnement, a tendance à sublimer et verticaliser le message symbolique de la victoire sur la mort par l'évolution cyclique (Gilbert Durand, 1960, p. 397) : la renaissance de l'environnement étayée par la persévérance des animaux ressuscitant la vie et nourrissant l'espérance.

« L'Etna majestueuse, rénove, modifie le paysage, le détruit et en même temps lui donne une vie nouvelle. Le feu détruit le bois tandis que la vie reprend et se déploie de nouveau dans ces lieux. Proche du volcan un arbre pourvoit dans son creux un refuge pour les animaux du bois. Tout près il y a une épée enfoncée dans un rocher. Sur la plage un monstre destructeur exhale dans le ciel et dans l'air le produit de son existence. »



Illustration et écriture (traduction libre) réalisées par un sujet féminin :
âgé de 43 ans, baccalauréat
Ateliers Imaginaire Autobiographique - février-juin 2007
Les Etoiles dans Ma Poche © www.lestelleintasca.org

3. Le désir autobiographique : le sentiment mythique éclairé par la poétique de soi

Les « Ateliers de l'Imaginaire Autobiographique » accueillent et soutiennent le désir d'autobiographie de personnes ordinaires. La création d'images et écritures de soi est sollicitée par la souffrance existentielle et sociale. Les individus découvrent dans l'écriture autobiographique une expérience régénératrice. Je propose ainsi de saisir un certain esprit du temps, éveillé à vivre et partager les sentiments de l'intimité des êtres comme un voyage dans l'espace mythique et oxymorique du Mongibello, éduquant au voyage en soi. Il s'agit d'un désir étayé par l'imaginaire et les valeurs du Sud, ordonnant le grand complexe du Géant mythique de la méditerranée, l'Etna, évoluant depuis la mythologie grecque romaine aux écrivains postmodernes devenant les biographes de leurs existences.

Les valeurs du Sud, la culture des sentiments de la postmodernité (Maffesoli, 2009), s'opposent aux valeurs du Nord, à l'individualisme bourgeois de la modernité. La figure mythique de Dionysos représente pour Michel Maffesoli le retour aux valeurs latins de la méditerranée. Dionysos contraste la figure mythique d'Apollon, dieu de la forme et de la cohérence classique, de l'ordre et de la mesure, ce dernier s'inscrivant dans l'esprit nordique anglo-saxon. Le désir dionysiaque des écritures de soi nous apprend de l'origine invisible des choses du monde et nous éduque à en saisir l'importance par la jouissance des sentiments et des passions, sources capitales pour la compréhension des choses cachées. Nous pouvons envisager une pensée voyageuse du désir dionysiaque, errante et nomade dans le mouvement de l'écriture, façonnée par l'esprit renouvelé de l'Etna initié à l'imaginaire de l'énigme de l'existence selon le mode de l'oxymoron (Siganos, Vierne, 2000). Les écritures autobiographiques présentées nous proposent des syntaxes vivantes du voyage en soi, s'ouvrant au discours et à la présence de l'autre dans la jouissance des sentiments de l'intimité êtres et de l'être ensemble. Dionysos étaye l'origine des choses invisibles pour en saisir l'importance par l'enthousiasme et l'extase, sources capitales pour la compréhension des choses cachées.

L'auteur du premier récit autobiographique **[15]** s'entoure de la magie de son enfance pour battre et défaire ce qui a été teint de noir par la vie. La maison construite par les grands-parents, lieu mythique de son enfance aux pieds de l'Etna, enchantée par le regard du paysage, évoque les souvenirs des randonnées sur la montagne, l'ascension pour atteindre la croix au sommet. Une partie de la vie de l'auteur demeure au sommet de la montagne, contemplée dans la lumière, étayant un schème diaïrétique par les archétypes et les symboles de transcendance, s'opposant aux visages du temps. La vision bucolique des bergers avec leurs troupeaux au sommet de la montagne, prélude au crépuscule et au schème des ténèbres, animant négativement les images thériomorphes des insectes, le schème de l'animé inquiétant et le symbole de l'agitation et du changement. Le triste souvenir s'éteignant, est adouci par l'image des premières lumières de l'aurore mitigeant l'aboiement d'un chien, le cri animal du chien doublet domestique du loup dévorant (Gilbert Durand, 1960, p. 92) et symbole de mort.

« Mes parents et mes grands-parents ont réussi à construire la maison dans ce terrain au pied des monts Rouges. La liberté était désormais absolue, notre enfance été marquée ! Les matinées et les après-midi s'éteignant nous étions avec nos camarades de jeu escaladant la pinède, jusqu'à la croix au sommet, croisant les bergers avec leurs troupeaux comme un conte bucolique. Une partie de ma vie demeure là-haut et encore aujourd'hui je la contemple illuminée d'un rouge vif, la terre des pins protège mes souvenirs, mes petits camarades d'autrefois. Cette campagne est triste au crépuscule, ces allées et venues des insectes, les premières lumières de l'aube, et le bavardage solitaire d'un chien et ma mère qui lave. » (Magie : récit autobiographique) **[16]**

La souffrance nourrie par la dichotomie sémantique de la vie et de la mort dans le deuxième récit autobiographique **[17]**, devient dialectique cyclique représentée par la peinture : les projets artistiques de l'auteur imaginés et réalisés pour récupérer le souvenir de la mère. La représentation de son histoire sur un tableau reproduit l'image d'un visage et la figure d'un œil, relié au ciel par une maille métallique et à la terre par les branches d'un arbre s'enfouissant dans le sous-sol pour atteindre les fossiles, les traces de son passé. La figure de l'œil, symbolisme du regard lié à la transcendance (Gilbert Durand, 1960, p. 170), transcendance qui sous-tend la vision, l'objet de la vision étant la lumière en tant que symbole diaïrétique, symbolise l'œil qui voit les souffrances et les répare.

« À cette époque j'essayais de récupérer le souvenir de ma mère, j'écrivais d'emblée tout ce qui me venait à l'esprit au sujet de mon enfance et comment nous avions vécu, j'aimais aussi regarder les photos de la famille essayant d'imaginer quelles étaient ses attentes dans ces images souriantes de jeune fille. (...) Je reprends ainsi à dessiner parce que j'ai quelque chose à dire à moi-même. (...) Ainsi je représente dans un tableau mon nouveau point de force : ma propre histoire. Il s'agit d'un paysage surréaliste dans lequel on aperçoit la présence d'un visage. Un œil est solidement lié à un treillis métallique le reliant en haut avec le ciel et en bas, sous forme de branches et ensuite une cheminée volcanique, est lié au sous sol. Dans la partie inférieure du tableau est représenté un sous sol de fossiles, symboles des traces laissées par le passé. (...) Je ne sais pas si je dessinerais toujours, il faudra apprendre à le faire uniquement pour le plaisir d'avoir le mains souillés de couleur, non plus pour communiquer quelque chose que je ne peux dire à personne. Maintenant j'écris dans ma chambre où il y a toutes mes affaires : mes photos les plus chères... mes livres, mes couleurs... mes objets. Tout dans ma chambre, à présent, a trouvé sa place. » (L'œil se nourrissant de la mémoire) **[18]**

Poursuivant dans la compréhension de la mise en texte des syntaxes vivantes des écritures ordinaires, nous allons examiner la vocation de la subjectivité étayée par le processus de bipolarisation de l'imaginaire, la dualité des univers mythiques instaurant une conscience héroïque nocturne. La création d'échanges, le désir d'harmoniser les clivages mythiques, et la fonction symbolique convoquant la dualité symbolique de la vie et de la mort, établit la conscience du sens tragique de l'existence. La réparation par l'écriture de l'être en souffrance, la recherche de remèdes à la souffrance du deuil et aux angoisses métaphysiques, débouche sur la thématique mythique du cercle. La descente dans le centre de soi par l'auteur du troisième texte autobiographique, est symbolisée par le centre cyclique de l'image du moulin. La roue du moulin et son mouvement, la répétition cyclique, dévoile l'hésitation de l'auteur, cheminer les parcours de l'existence ou arrêter le temps pour éviter ses craintes, séduite par la tentation d'adhérer au mouvement de la vie. La figure héroïque de Don Quichotte, associée à l'image du moulin, symbolise la lutte pour contraster le temps et les craintes de la vie, les angoisses pour la perte du père et de la sœur, ainsi que l'appréhension pour la perte

d'autres parents et personnes aimées. Le mouvement diaïrétique et purificateur de l'air déplaçant les pales du moulin, l'air substance du schème ascensionnel (Gilbert Durand, 1960, p. 199), soutient le mouvement circulaire, image du temps, et la tentation d'une syntonie avec le mouvement de la vie, la mort étant partie intégrante de la vie.

« Moi aussi, comme Quichotte, je vais voir autre choses dans les moulins à vent ... des géantes, oui, considérant leur tournois comme un sablier qui mesure le temps, un temps intérieur me faisant réfléchir et m'amenant à envisager, encore et encore, ce que j'ai fait et éprouvé jusqu'à présent, découvrant ma façon personnelle de vivre le flux des minutes, des secondes, de la vie. Je pense avoir toujours vécu lourdement le temps, au sens que beaucoup de mes peurs et craintes m'amenaient à pousser les aiguilles de l'horloge avec le souffle pour les faire aller plus vite, surtout quand j'étais en face d'événements me rendant anxieuse ou agitée. (...) Quelle image meilleure du pauvre Quichotte pour ce thème de mon existence. Après tout je me bats farouchement contre le temps, depuis toujours je l'ai considéré comme un géant à dominer, attaquer, vaincre ... quelle chose aussi stupide ! Et voici l'intuition de cette vision : pourquoi ne pas arrêter pendant quelques secondes les pales du moulin ? Qu'est-ce qui m'empêche d'essayer de respirer l'air qui déplace les pales du moulin pour être en syntonie avec son mouvement ? » (La quête de la félicité, p. 80-81) **[19]**

La conscience des couleurs et la technique du tissage, invitation aux couleurs nocturnes de l'imaginaire, instaurent une conscience du clair obscur dans l'harmonie de soi avec le monde et la soumission au hasard de la vie. Dans le voyage au centre de soi et de l'humanité, l'objet de la quête vise à atteindre l'équilibre avec soi-même et l'harmonie avec le monde, révélant une évolution symbolique de la conscience dans le mystère et l'essence de la vie. Le schème de la descente intime est éclairé par les couleurs nocturnes organisant la mosaïque de l'univers existentiel.

Les rencontres avec une humanité en souffrance symbolisées par le quatrième récit autobiographique, sollicitent l'angoisse de l'auteur représentée par le schème de la chute et le symbole catamorphe du gouffre, étayant son appel à l'amour dans l'évolution symbolique de la conscience confrontée avec le vécu de cette humanité. Le corps, les blessures de l'humanité, et de la descente, symboles et schèmes de l'inversion, transforment l'angoisse dans le voyage dans l'intimité source originaire du lieu idéal, quête et valeur attractive, genèse d'une conscience de recherche et découverte de l'utopie de l'humanité : le désir d'atteindre et réaliser ce lieu idéal.

« Il y a eu plusieurs rencontres avec des hommes et des femmes blessés dans le corps et dans l'âme, creusant en moi des abîmes d'angoisse et désir d'amour. (...) Je suis parti et je reviens à mes origines, parce que cet endroit idéal tant désiré est en moi, même si j'ai continué à le chercher à l'extérieur, je sais qu'il appartient à l'utopie de l'humanité n'ayant cessé d'espérer pouvoir le réaliser un jour ou l'autre. » (Les doubles ne se divisent pas) **[20]**

Le désir d'autobiographie, la jouissance des sentiments, renvoie aux femmes et aux hommes de désir (Gilbert Durand, 1962, 501) de la postmodernité, éclairés par la poétique de soi dans le parcours d'interprétation et recherche du sens de l'existence, se ressourçant à la fonction fantastique de l'imaginaire. Une géographie symbolique postmoderne découvre en Italie et dans la méditerranée un exemple paradigmatique des femmes et des hommes de désir. L'expérience du voyage en soi devient expérience du voyage dans les sentiments et les passions, étayant cet espace oxymorique figuré aussi par le décor mythique de l'Etna dans l'écriture de soi.

« La pesanteur tombe, tombe, et la vie, Ether limpide, s'épanouit par dessus. » (Hölderlin, La mort d'Empédocle) **[21]**

Notes

1] Hésiode (VIII siècle av. J.-C., VII av. J.-C.), La Théogonie, 820-885, Partie VI, Les combats pour l'ordre de Dieu, traduction Leconte de Lisle, Paris, Lemerre, 1869. Source: L'Encyclopédie des Mythes et des Légendes (www.mythorama.com).
2] Pindare (518 av. J.-C., 438 av. J.-C.), Les Pythiques, Theobald Fix, Les auteurs grecs, Paris, Librairie Hachette, 1847, 156 p.
3] Les Métamorphoses d'Ovide (43 av. J.-C., 17 av. J.-C.), Livre V, traduction Mathieu Guillaume Therese Villenave, Paris, F. Gay - Ch. Guestard - P, Didot, quatre tomes, 1806. Source: Bibliotheca Classica Selecta (bcs.fltr.ucl.ac.be).
4] Virgile (70 av. J.-C., 19 av. J.-C.), Énéide, Livre III, Livre des voyages et des prophéties, Les Troyens en Sicile (3, 548-718). Virgile,L'Énéide louvaniste, une nouvelle traduction commentée par Anne-Marie Boxus et Jacques Poucet, Université de Louvain. Source: Bibliotheca Classica Selecta (bcs.fltr.ucl.ac.be).
5] Virgile (70 av. J.-C., 19 av. J.-C. environ), Énéide, Livre IX, Siège du camp troyen - Nisus et Euryale, La geste de Turnus (9, 672-818). L'Énéide louvaniste, op. cit.
6] La bibliothèque d'Apollodore, œuvre écrite au Ier ou IIème siècle ap. J.-C., traduction des livres I, II et III, par Bertrand Massonie et Jean-Claude Carrière, Institut Félix Gaffiot, Presses Universitaires de Franche-Comté, 1991, 310 p.
7] Tragédies d'Euripide, traduites par M. Artaud, tome second, Paris, Librairie De Firmin Didot Frères, 1857, 531 p.
8] Les traductions françaises des Otia Imperialia : de Gervais De Tilbury (1152-1220) par Jean D'Antioche et Jean De Vignay, édition de la troisième partie par Cinzia Pignatelli et Dominique Gerner, Genève, Librairie

Droz, 2006, 595 p.

9] Laura Fournier-Finocchiaro, « Le mythe de l'Etna dans le Leggendario dell'Etna de Santo Calì », p. 151-168, in Dominique Bertrand (études réunies et présentées par), Mythologies de l'Etna, Clermont-Ferrand, Université Blaise-Pascal - UFR Lettres Langues et Science humaines, 2004, 175 p.

10] Pour approfondir les origines et la réception de la légende arthurienne nous renvoyons aux études de Georges Bertin et aux recherches du CENA, le Cercle d'Etudes Nouvelles d'Anthropologie - Les Amis Arthuriens de René Bansard (http://cena12.com). Georges Bertin (dir.), La Légende arthurienne, racines et réceptions, Herméneutiques sociales, n° 7-8, printemps été 2007 ; Georges Bertin, La quête du Saint-Graal et l'imaginaire: essai d'anthropologie arthurienne, Editions Charles Corlet, 1997, 235 p.

11] Gianfranco Contini (dir.), Poeti del Duecento, Milano-Napoli, Ricciardi (La letteratura italiana), 1960, 1002 p.

12] Thomas d'Eccleston, cité par Gilles Lecuppre (2003), Tractatus de adventu Fratrum Minorum in Angliam, A.G. Little éd., Manchester, 1951, p. 96 : « Dixit etiam, quod quidam frater starts in orto in oratione in Cicilia vidit maximum exercitum 5 milia militum equitum intrantem mare ; et crepuit mare, quasi essent omnes ex ere candente ; et dictum est ab uno eorum, quod fuit Fredericus imperator, qui ivit in montem Ethne : nam eodem tempore mortuus est Fredericus ».

13] Empédocle d'Agrigente, philosophe, poète et homme de science 490 av. J.-C., 435 av. J.-C.

14] Je suis le promoteur et le responsable des « Ateliers de l'Imaginaire Autobiographique », créés en 2006 dans le cadre des activités de l'association « Les Etoiles dans la Poche » (Site web : www.lestelleintasca.org), naît en 2005 et constituée selon la Loi n°266/1991 régissant le volontariat associatif en Italie. Je suis parmi les membres fondateurs et le Président de l'association depuis 2008. Le projet associatif, finalisé à promouvoir le volontariat autobiographique, réunit des volontaires coopérant pour réaliser des activités d'animation sociale et culturelle, animant des espaces, au sein de la communauté, pour accompagner des personnes à faire l'expérience de la narration et de l'écriture de soi. Le département régional des municipalités locales de la Région Sicile-(Italie), a reconnu en 2010 la typologie des activités et du projet associatif, n'existant pas d'autres associations analogues, inscrivant l'association dans le répertoire régional du volontariat.

15] Magia : racconto autobiografico (Magie : récit autobiographique), Archives Ateliers Imaginaire Autobiographique, Autobiographies n°39 : mars-décembre 2009 : autobiographie réalisée par un sujet féminin, âgé de 42 ans, diplôme de maîtrise.

16] Ibid., p. 7.

17] L'occhio che si nutre della memoria (L'œil se nourrissant de la mémoire), Archives Ateliers Imaginaire Autobiographique, Autobiographies : n°15 : février-juin 2007 : autobiographie réalisée par un sujet féminin, âgé de 43 ans, baccalauréat.

18] Ibid., p. 6-20.

19] La cerca della felicità (La quête de la félicité), Archives Ateliers Imaginaire Autobiographique, Autobiographies : n°16 : octobre 2007 - mars 2008 : autobiographie réalisée par un sujet féminin, âgé de 37 ans, diplôme de maîtrise.

20] Le doppie non si dividono (Les doubles ne se divisent pas), p. 10-11, p. 37, Archives Ateliers Imaginaire Autobiographique, Autobiographies : n°40 : mars-décembre 2009 : autobiographie réalisée par un sujet féminin, âgé de 40 ans, diplôme de maîtrise.

21] Cité par Jean-Christophe Goddard, Violence et subjectivité : Derrida, Deleuze et Maldiney, Paris, Vrin, 2008, p. 14.

Bibliographie

Gaston Bachelard, La psychanalyse du feu, Paris, Gallimard (Folio, Essais), 2005 (1949), 190 p.

Georges Bertin (dir.), La Légende arthurienne, racines et réceptions, Herméneutiques sociales, n° 7-8, printemps été 2007.

Georges Bertin, La quête du Saint-Graal et l'imaginaire: essai d'anthropologie arthurienne, Editions Charles Corlet, 1997, 235 p.

Santo Calì, I diavoli del Gebel : leggendario dell'Etna, Palermo, Gelka (Letteratura), 1995, 164 p.

Pierre Commelin, Mythologie grecque et romaine, Paris, Editions Garnier Frères (Classiques Garnier), 1960, 516 p.

Gilbert Durand, Figures mythiques et visages de l'œuvre : de la mythocritique à la mythanalyse, Paris, Dunod, 1992 (1979), 362 p.

Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale, Paris, Dunod, 1992 (1960), 536 p.

Yves Durand, Une technique d'étude de l'imaginaire : l'anthropologique test à 9 éléments (l'AT.9), Paris, L'Harmattan (Recherches et innovations, Formations pour l'enseignement), 2005.

Yves Durand, L'exploration de l'imaginaire : introduction à la modélisation des univers mythiques, Paris, L'Espace Bleu (Bibliothèque de l'imaginaire), 1988.

Jean-Christophe Goddard, Violence et subjectivité : Derrida, Deleuze et Maldiney, Paris, Vrin, 2008, 180 p.

Arturo Graf, « Artù nell'Etna », p. 375-408, in Arturo Graf (dir.), Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo, Milano, Bruno Mondadori, 2002 (1892), 544 p.

Friedrich Hölderlin (1770-1843), La mort d'Empédocle, Paris, Gallimard, 1929, 184 p.

Gilles Lecuppre, « Rois dormants et montagnes magiques », Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 34e congrès, Chambéry, 2003. pp. 345-354.

Véronique Leonard, « L'Etna et Empédocle (Friedrich Holderlin, George Sand) », p. 141-154, in Bertrand Westphal (dir.), Avant-propos de Predrag Matvejevic, Les rivages des mythes : une géocritique

méditerranéenne, le lieu et son mythe, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2001, 381 p.
Michel Maffesoli, « Il mondo immaginale tra presentazione e rappresentazione », p. 94-79, in Silvia Leonzi (dir.), Michel Maffesoli : fenomenologie dell'immaginario, Roma, Armando Editore, 2009, 175 p.
Bernard Ribémont, « Le volcan médiéval, entre tradition scientifique et imaginaire », p. 65-76, in Dominique Bertrand (études réunies et présentées par), Mythologies de l'Etna, Clermont-Ferrand, Université Blaise-Pascal - UFR Lettres Langues et Science humaines, 2004, 175 p.
George Sand (1804-1876), Histoire du rêveur suivie de Jehan Cauvin, Paris, Editions Montaigne (Textes rares ou inédits), 1931, 121 p.
André Siganos, Simone Vierne (dir.), Montagnes imaginées, montagnes représentées : nouveaux discours sur la montagne, de l'Europe au Japon, Grenoble, Ellug (Ateliers de l'imaginaire), 2000, 360 p.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales







El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

DIVERSIDAD E IDENTIDAD: EL PAISAJE FOTOGRÁFICO EN EL ARTE CONTEMPORÁNEO DE AMÉRICA LATINA

Andrea Elías

andreaelias@yahoo.com
Licenciada en Arte -Universidad Nacional de Tucumán, Profesora Univ. Católica de Salta Curadora Museo de Bellas Artes de Salta, Ministerio de Turismo y Cultura de Salta.

"El multiculturalismo no refleja la complejidad de la situación a la que me enfrento diariamente. Dentro de los mismos grupos étnicos, existen luchas de poder con respecto a lo que se dice, quien lo dice, y quien representa a quien. ¿Qué es una comunidad? ¿Qué es una comunidad negra? ¿Qué es una comunidad latina? Para mí es un problema clasificar todo eso rígida y monolíticamente. Mi obra tiene mucho que ver con la fluidez, con un movimiento oscilante, ajena a la reivindicación de una manera de ser específica o esencial" (Green R., 1993)

Arte y Paisaje

El género paisaje nos remite a la relación Arte - Naturaleza, y es posible encontrar en él la concepción particular del mundo en cada cultura. Y es que la construcción de este género está siempre en relación, por un lado, con el vínculo Naturaleza - Cultura en un momento histórico determinado, y por otro, con los intereses artísticos particulares del artista en relación con él. Entonces el paisaje es una construcción intelectual y sensible que nos refleja como individuo y como sociedad, esto quiere decir que es consecuencia de una percepción de la naturaleza que involucra códigos culturales específicos de nuestra contemporaneidad.

Desde una mirada general se advierte el modo diferente de concebir el paisaje en la tradición oriental y occidental. Las artes del lejano oriente, presuponen una actitud espiritual que en su forma más elevada es característica del budismo. Es a través de la India que el Budismo entra en China y acentúa el carácter de meditación de la pintura, más tarde lo hará en Japón. El paisaje es el género por excelencia. En China la expresión montaña - agua significa por extensión el paisaje, y la pintura paisajística se denomina pintura de montaña - agua. La montaña y el agua constituyen para los chinos, los dos polos de la naturaleza y están cargados de profunda significación. Los chinos suelen establecer correspondencias entre las virtudes de las cosas de la naturaleza y las virtudes humanas. François Cheng nos advierte en su texto "Montaña agua" (Cheng, F. 1995), que esto no se trata de un simple simbolismo naturalista, sino que es a través de estas correspondencias que el hombre invierte la perspectiva interiorizando el mundo exterior. Entonces pintar un

paisaje es retratar al hombre, al espíritu del hombre.

En la tradición europea occidental el paisaje aparece tímidamente a partir del Renacimiento. El surgimiento del pensamiento humanista y el redescubrimiento del arte y el pensamiento de la antigüedad grecorromana cristalizan en un cambio de la visión de la naturaleza del Hombre. El deseo de conocer esa realidad sensible que lo rodea, lo lleva a ver y entender el paisaje. Las noticias de territorios lejanos descubiertos en viajes de exploración y conquista amplían la visión de una geografía acotada. El arte europeo occidental comienza a definirse sobre la base de las características del arte renacentista, y este proceso se irá afianzando y modificando en el transcurso de los siglos posteriores.

Fotografía y paisaje

El despegue tecnológico acaecido a partir de la Revolución Industrial modifica la visión del hombre de la naturaleza. La técnica se convierte, con el proyecto moderno, en un instrumento de dominación. En este sentido podría decirse que la aparición de la Fotografía tiene mucho que ver con la necesidad de mostrar lo que el hombre hizo en su afán por controlar la naturaleza. La fotografía de paisajes agrestes, de lugares lejanos, de tierras salvajes, inseguras, reafirman por comparación el bienestar de la vida burguesa y acentúa la idea de progreso y civilización.

Por otro lado, la Fotografía estuvo asociada desde sus orígenes con una función de registro, el registro de la realidad y no es casual que en sus comienzos haya estado ligada al paisaje. Jean François Chevrier haciendo alusión a las primeras vistas de Fox Talbot dice "La piedra, las hojas, las materias más sutiles, debían formar, mediante una suerte de alquimia, la materia misma de la impresión fotográfica, a través de una especie de transferencia de las cualidades naturales en cualidades artísticas" (François, J., 1984). Esta forma original de concebir el medio fotográfico, que aparece en la génesis misma de éste, se extiende en el tiempo y se mantiene en cierto modo aún en la actualidad.

Pero, luego de más de un siglo de servir a los intereses de la veracidad, el documento, y tantas otras formas de registro, los ordenadores y las prácticas digitales vienen a mostrar lo que desde un principio fue inherente a la Fotografía. La tecnología puso en evidencia la fragilidad del recurso fotográfico con relación a la pretensión de ser representación fiel de la realidad. La manipulación digital de imágenes al alcance no sólo de especialistas sino también de amateurs, nos hace reflexionar y reposicionarnos en cuestiones relacionadas a la función de las imágenes y su circulación, como así también a lo que durante años se consideró como función intrínseca de las prácticas fotográficas: la objetividad de la mirada.

No obstante estar advertidos sobre esta traición del medio fotográfico existe todavía algo en él que hace que tanto en el orden de lo cotidiano como en las prácticas artísticas, sigamos concediéndole ciertas cualidades en relación con su pseudo - naturaleza objetiva. Lo que define la Fotografía no es tanto como la hacemos o con que la hacemos, que si la luz y que si el lente, sino que es una Fotografía lo que causa una reacción determinada en el público, la de concederle esa sensación de verosimilitud que no se discute. [...] Lo que la caracteriza no es nada intrínseco a su propio lenguaje [...] sino precisamente un atributo social y cultural, es decir, algo impreso histórica e ideológicamente (Fontcuberta, J., 2001). Es este aspecto de la fotografía el que resulta seductor al articular Fotografía - Paisaje, ya que esta articulación evidencia la intención de transformación o revelación de la realidad. Y esto tiene que ver tanto con el medio fotográfico, sus características y atributos antes mencionados, como así también con el carácter de aquí y ahora que asume el género paisaje.

A través de la historia del arte los artistas han elaborado este género en la pintura, pero al hacerlo con el medio fotográfico aparecen nuevas posibilidades no solo formales sino discursivas. En la Europa de las vanguardias algunos artistas plásticos habían transitado ya por el campo de la fotografía, como es el caso de Alexander Rodtchenko o László Moholy-Nagy, pero la irrupción definitiva se produjo a fines de los años cincuenta y principios de la década de los sesenta. Las imágenes de la publicidad, los medios masivos de comunicación y la gran ciudad despertaron el interés de artistas como Andy Warhol y Robert Rauschenberg, y la fotografía pasó a ser un componente de su producción artística, una prolongación natural de su arte.

Fotografía, paisaje y arte latinoamericano

Tratar de definir un arte latinoamericano es un empresa difícil y escurridiza. ¿A que manifestaciones corresponden estos términos? ¿Al arte prehispánico, al arte colonial producido en las escuelas y las misiones jesuíticas, al arte del siglo XIX que acompaña a la formación de los estados nacionales, a las expresiones contemporáneas ligadas a la cultura europea occidental, al arte popular de ciertas comunidades americanas? Pero como dice Juan Acha no existe un arte de naturaleza latinoamericana, en el sentido europeo de identidad o uniformidad, sino que lo decisivo está en que transforme e invente nuestra realidad" (Acha, J., 1991). El arte en Latinoamérica ha sido dependiente, desde la colonización, del arte europeo occidental. Primero por imposición, luego por adopción y finalmente por elección se han sucedido una serie de manifestaciones artísticas que copiaban tardíamente modelos europeos, cuando mucho, se asimilaban y adecuaban a nuestra realidad. Es cierto que hubo proyectos políticos y culturales interesantes como propuestas regionales, pero fueron truncados por políticas dependientes de mercados europeos.

Por otro lado el proyecto de la modernidad europea y la consiguiente crisis de ésta, que se ha acordado en

llamar posmodernidad, o lo que algunos autores como Michel Maffesoli llama un nuevo tipo de sensibilidad cultural, no se dio en Latinoamérica con las características que presenta Europa y Estados Unidos. Por ejemplo existen una variedad de artistas de orígenes culturales latinos que revisitan, se apropian y subvierten diversos manifestaciones artísticas ligadas en gran medida al Conceptualismo y al Minimalismo. Por lo tanto, el conceptualismo europeo o estadounidense se vacía de su ideología estética que lo sustenta para ser reutilizado en un contexto diferente, bajo intereses también diferentes. Ya a finales de la década de 1960 algunos artistas argentinos desarrollaron su obra con un Conceptualismo que no renunciaba a la materialidad de la obra, ni al significado, ni a los contenidos. Es el caso de Vicente Marotta, del grupo Cayc, el cual en su obra "For Export" abordaba problemáticas como la desigualdad del mundo contemporáneo, el hambre, la desnutrición como carencia de unos y culpabilidad de otros, en síntesis, cuestiones relacionadas intrínsecamente con el contexto latinoamericano.

Los últimos años se han visto marcados por la idea de globalización y multiculturalismo, pero como dice Gerardo Mosquera en el caso del lenguaje internacional del arte se muestra más una construcción hegemónica de lo global que una verdadera globalización, entendida como participación generalizada (Mosquera, G., 2001). Esto es, en muchos casos, porque se incorpora la diferencia y la alteridad al mainstream sin modificar las relaciones de poder y las ideologías estéticas. En este marco muchos artistas latinoamericanos trabajan con una actitud crítica hacia las políticas de identidad propuestas por los sistemas hegemónicos, como una manera de encontrar un lugar propio frente a la actividad artística internacional, es el caso de Felix González Torres, Coco Fusco o Daniel Joseph Martinez.

Como señalamos con anterioridad, el paisaje fotográfico implica la relación Arte y Naturaleza, y por consiguiente, Naturaleza y Cultura. Muchos artistas a partir de la década del 60 han abordado, a través del paisaje fotográfico, problemáticas relacionadas con las políticas de identidad, la colonización y el neocolonialismo, la globalización y el multiculturalismo en América Latina. Los lugares de frontera son sitios que han generado interés para los artistas, y esto es en gran medida, porque en ellos los choques culturales se potencian y hacen evidentes. Un lugar de frontera representativo es Nuevo México (frontera entre México y Estados Unidos), ya que en él se encuentran dos polos culturales importantes. Artistas como Delilah Montoya, Meridel Rubenstein, Miguel Gandert, entre otros, actualmente trabajan la imagen fotográfica, con una recurrente tratamiento del paisaje como parte de sus intereses en torno a la pregunta por la identidad.

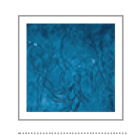
Joan Myers (Iowa, 1944) ha realizado su obra fotográfica también en Nuevo México. Su serie de fotografías más conocida es una suerte de relevamiento sobre los campos de concentración en los cuales fueron recluídos 100 mil norteamericanos de origen japonés que, durante la segunda guerra mundial, fueron hacinados como enemigos potenciales del gobierno de los Estados Unidos (http://www.joanmyers.com/Whis.htm). La obra de Myers nos habla, según las palabras de Osvaldo Sanchez, de los pliegues que la historia esconde en la geografía, y entrelaza las polémicas sobre cultura, identidad, multiculturalismo y derecho ciudadano (Sanchez, O., 1995).

En otra región geográfica, las fotografías del artista argentino res (Raúl E. Stolkiner, 1957), constituyen más bien una investigación fotográfica. Su serie: "Necah: retorno al desierto" parte del trabajo documental del fotógrafo Antonio Pozzo (1829 - 1910), quien participó entre 1876 y 1879 en la Campaña al Desierto llevada a cabo por el general Julio A. Roca con el propósito de avanzar sobre los territorios indígenas. Res recorre un siglo después los mismos lugares redocumentándolos. En cada fotografía el artista coloca una letra en primer plano, fuera de foco, que interfiere con el paisaje de fondo. Cuando las fotografías se aprecian en conjunto puede leerse la frase: No entregar Carhué al huinca (blanco). El paisaje adquiere aquí una intención política que alude al genocidio llevado a cabo en los territorios del sur de Argentina en nombre de la civilización y el progreso, bases sobre la que se construyó el estado nacional. Evidencia también la transformación de la naturaleza debido a esta misma causa, y se convierte, en este sentido en la metáfora de los opuestos civilización - barbarie presentes a lo largo de nuestra historia como nuevo país.
(http://www.resh.com.ar/necah/mapa2.htm)

Otro artista argentino Esteban Pastorino (Buenos Aires, 1972) trabaja con fotografías panorámicas de pueblos de la llanura pampeana argentina, estas imágenes plantean la relación espacio - tiempo, siendo el primero una función del segundo. La descripción del tiempo, el de la monotonía del paisaje rural, está dado por el ritmo constante de las casas que se presentan lado a lado en estas fotografías. La cámara utilizada es una invención del artista y cuenta con un dispositivo de arrastre de película en su interior. El movimiento de arrastre de la película coordinado con el movimiento lineal del automóvil que se desplaza frente a la línea de fachadas determina un tipo de paisaje que no podría ser percibido sin la ayuda de la cámara.

El artista establece entonces relaciones formales y temporales con el paisaje rural. El formato extrapanorámico de sus fotografías está relacionado con la experiencia de la llanura pampeana, con su extensión de apariencia ilimitada. Pero es la experiencia íntima del tiempo el factor determinante de estas imágenes, una distorsión de la percepción temporal asociada a estos paisajes asociada al medio fotográfico. Entonces Pastorino incorpora la percepción íntima del tiempo en el tiempo fotográfico a través de un mecanismo óptico que ciega el horizonte, anula la perspectiva, y transforma el punto en una línea de toma. (Pastorino, E. Comunicación personal). Es la percepción de un tiempo que transcurre de forma dilatada, como si las horas del día se expandieran en contraposición a los tiempos de la ciudad. A la percepción particular del tiempo asociada al medio fotográfico se suma otra situación, esto es, una forma particular de observar y concebir una imagen asociada a una experiencia en movimiento. Estas fotografías ligadas a una





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

situación de viaje proponen una nueva forma de percibir la naturaleza y construir el paisaje.
(http://www.estebanpastorinodiaz.com/pastorinopueblosrurales.htm)

Ignacio Iasparra (Buenos Aires, 1973) elige, al igual que Pastorino, la llanura pampeana. Sus fotografías están tomadas durante la noche. El artista utiliza la capacidad acumulativa de la luz que permite la fotografía, invierte el carácter de la iluminación o aprovecha la artificialidad de la noche para lograr un tipo de paisaje ambiguo que plantea dudas sobre el carácter de la imagen. Los tiempos largos de exposición que proporciona el medio fotográfico le permite al artista plasmar una suma de instantes que se registran en la fotografía, como así también, abordar la tensión psicológica de dicho espacio. Pareciera entonces que el ritmo de la llanura pampeana se sumerge en la imagen (Iasparra I. Comunicación personal). El cuestionamiento y transformación de la realidad generan en estas fotografías una artificialización de lo real con el objeto de que esto se transforme en su propia metáfora.
(http://www.arteamundo.com/iasparra/iasparrapaisajes.htm)

En otra línea de trabajo Sub, cooperativa de fotógrafos surge a fines del 2004, y podríamos decir que en estrecha relación con la crisis de 2001 en Argentina. Según ellos mismos se definen, constituyen un grupo de gente que trabaja unida en proyectos colectivos e individuales; profesionales que comparten contactos; amigos que se reúnen en una oficina en el centro de Buenos Aires para hacer de Sub algo más que todo eso junto. Buscan las formas de combinar el compromiso y el trabajo, la inquietud artística y la e?ciencia. Este grupo trabajan bajo la forma de foto reportaje. Los temas no son una excusa para "lo fotográfico" sino más bien la inquietud principal. Desde lo poético informan o dan cuenta de aquello que se nos pasa inadvertido cotidianamente: lo marginado, lo rechazado, lo transgredido o amenazado por el olvido. Pero sus imágenes están dotadas de una potencia aún mayor, la belleza y el erotismo que habita incluso dentro de pozos ciegos o frente a secas hectáreas de sembradíos de soja (Garín Guzman,L. et al, 2009). Reportajes como "Mapuche", "Gente de la tierra", "Soja en Paraguay: los rodeados", "La revolución cotidiana", "Viaje a las yungas argentinas", despliegan un interés por el registro de realidades marginales en donde la documentación del paisaje es parte constitutiva de ella como así también soporte simbólico de identidad. Esta identidad se presenta en el trabajo de esta cooperativa como diversa, ya que la fotografía no da cuenta de un problemática única, o de una necesidad de homogeneizar lo marginal, sino que recorre geografías diversas, comunidades con intereses y conflictos dispares. (www.sub.coop)

Hacia una subjetividad excéntrica

La articulación fotografía - paisaje les ha permitido a estos artistas latinoamericanos desarrollar, en menor o mayor medida, un discurso relacionado con la problemática histórica, política, social o cultural de sus comunidades. Gran parte de ellos entienden su práctica como una alternancia de situaciones y confrontaciones que construyen una subjetividad excéntrica, subjetividad que no responde a un centro simbólico inalterable alrededor del cual gravita, asociado generalmente a la idea de una identidad homogénea sino que construye, reinventa, reformula, centros posibles, móviles, incompletos, eventuales pero también dinámicos, generativos, proyectivos. El sentido de pertenencia entonces no adquiere un carácter restrictivo y se constituye más bien como rasgo de persistencia, de constancia e insistencia en ciertas problemáticas e intereses compartidos que son elaborados en el mutable terreno de las subjetividades.

Esta nueva forma de estar y construir la identidad conlleva también una redefinición de la relación con el contexto. En una geografía dura en la cual coexisten estratos de temporalidades, que se encuentran a veces y se expulsan otras, aparece la configuración de una geografía subjetiva. Podríamos decir que estos artistas construyen una geografía nómada, por lo tanto dinámica, elástica, en constante formación y mutación, eventual a veces para ellos mismos. Geografía que no necesita ser definida a priori, porque entonces ya no es. Esta geografía nómada les permite a estos artistas permanecer en ella mas allá del contexto físico y les otorga cierto rasgo característico de movilidad.

Podríamos decir que se produce el descentramiento de un centro simbólico único que es coincidente con lo que acontece a partir de finales de los años 60 con la irrupción de lo algunos autores llaman postmodernidad. Una nueva sensibilidad cultural, como ya señalamos que produce una revitalización de lo imaginario. Imaginario entendido como [...] el conjunto de imágenes mentales y visuales, organizadas entre ellas por la narración mítica (el sermo mythicus), por la cual un individuo, una sociedad, de hecho la humanidad entera, organiza y expresa simbólicamente sus valores existenciales y su interpretación del mundo frente a los desafíos impuestos por el tiempo y la muerte. (Durand, G., 2004). Esto es aplicable al tema planteado en este trabajo pero podríamos acotar que este descentramiento de una matriz de significados única, este resurgir de lo imaginario, responde en Latinoamérica más a una apelación a lo mítico e irracional ligada a una tradición marcada por la pluralidad y el mestizaje que a una necesidad de desmontar mecanismos de un racionalismo exagerado que nunca padecimos (Escobar, T., 1991).

La fotografía, y más aún el paisaje fotográfico ha sido un medio expresivo eficaz para los artistas mencionados, por esta carga implícita que lleva en sí misma la fotografía de paisaje: la representación del aquí y ahora, y porque articula un discurso que incluye el binomio Naturaleza – Cultura, con todas sus implicancias. Pero estos artistas también utilizan el medio fotográfico y el género paisaje para posicionarse de manera crítica ante conceptos predefinidos de identidad. Lo interesante, en todo caso, es que estos artistas citados en este trabajo están inmersos en la realidad latinoamericana, son conscientes de la coyuntura histórica actual, evalúan y resignifican sistemas simbólicos, saliendo así a nuevas subjetividades,

construyendo su propio imaginario social.

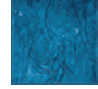
En un momento histórico de desconfianza respecto a todo horizonte de futuro, la efervescencia de lo imaginario permite doblarnos en lo real, es decir recrear de otro modo la existencia (Carretero Pasín, A., 2003).

Bibliografía

Acha, J., et al, 1991, "Hacia una teoría americana del arte", ediciones del Sol, Buenos Aires, Argentina.
Carretero Pasín, A.E., 2003, "Postmodernidad e imaginario. Una aproximación téorica", Foro interno: anuario de teoría política, N.o 3, pp. 87-101.
Cheng, F., 1995, "Montaña y agua" en Luna Córnea, número 6, Centro de la imagen, CNCA, México D.F.
Durand, G., 2004, "Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general", Madrid.
Escobar, T. et al, 1991, "Hacia una teoría americana del arte", ediciones del Sol, Buenos Aires, Argentina.
François, J., 1984, "La photographie dans la culture de paysage.." en Paysages photographies. La Mission photographique de la DATAR. París, Francia.
Fontcuberta, J. 2001, "Joan Fontcuberta habla con Cristina Zelich", La Fabrica y Fundación Telefónica, Madrid.
Garín Guzmán, L. y Zukerfeld, F., 2009, "Reciprocidad", en catálogo de la exposición Reciprocidad, CCEBA, Buenos Aires.
Green, R., 1993, Bienal, Whitney Museum of American Art, Nueva York.
Iasparra, I. Comunicación personal con el artista.
Mosquera, G., 2001, "Notas sobre globalización, arte y diferencia cultural" en Zonas de silencio, editado por la Rijksakademie Van Beeldende Kunsten, Amsterdan)
Pastorino, E. Comunicación personal con el artista
Sanchez, O., 1995, "Lejos de la geografía, después de la historia" en Luna Córnea, número 7, Centro de la imagen, CNCA, México D.F.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France

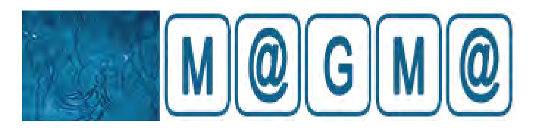












Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

VISIBILIDAD Y MIRADAS: REFLEXIONES ACERCA DE LOS PROCESOS DE TECNOLOGIZACIÓN EN LA ERA INFORMACIONAL Y SU IMPACTO EN EL IMAGINARIO

Ana Claudia García

ana-g@arnet.com.ar
Lic. en Artes y Mgter. en Historia del Arte Profesora Universidad Nacional de Tucumán.

Enunciar que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC) han irrumpido en todas las esferas de la cultura resulta, actualmente, casi una perogrullada. Por el contrario, no parecieran tan simples de comprender los distintos modos, formas y condiciones en que estas tecnologías han logrado penetrar en los intersticios de la cultura e instalarse en las hendiduras del arte.

Este ensayo intenta pensar y someter a debate ciertas posiciones respecto de la irrupción de las NTIC en el campo del arte contemporáneo latinoamericano. La hipótesis general que lo atraviesa parte de la siguiente proposición: los discursos y las prácticas artísticas locales desarrolladas a partir de los años ‘90, entre ellas las prácticas videográficas, han producido sus propias diferencias. En consonancia con ello se intentará demostrar que, al presente, y dentro del marco general de las videoculturas digitales y de la sociedad informacional, las operaciones artísticas finiseculares insisten en re-inventar modos de apropiación de las máquinas de visión, audición y procesamiento automático de la información. Se contemplarán, por ende, algunas de estas praxis diferenciales pues serán las encargadas de colocar en constante jaque al régimen de visibilidad y al nuevo sensorium producto de las tecnoculturas digitales. Este asedio al régimen de visibilidad por parte de algunos artistas pondrá en discusión, en el mismo movimiento, conceptos relativos a la imagen y a la iconidad en el arte, cuestionando al arte mismo como sistema de representación.

Cebe acotar, por último, que las proposiciones aquí vertidas registran solidaridades interpretativas con la de otros autores, y no podría ser de otra manera, aunque tienden a profundizar y poner en evidencia un horizonte de contraste entre escenas distintas y contextos de producción diversos. Apelaré a ejemplos que, considero, ayudarán a comprender el estado de cosas.

Convergencia tecnológica / Divergencias y desvíos en el imaginario

Entre las teorías finiseculares que circulan en los ámbitos intelectuales y académicos, dos de ellas son las que mejor me asisten para analizar el tema de la propagación de las NTIC en el mundo contemporáneo. Una, es la

enunciada por el sociólogo Manuel Castells en relación a la revolución informacional [1]. La otra, refiere a cómo pensar la cultura localizada en el tiempo y en el espacio en tanto no lugar de la contemporaneidad, propuesta por el etnólogo y antropólogo Marc Augé [2]. Ambas teorías permiten abordar el tema de los cambios acelerados y sustanciales que ha sufrido la humanidad producto de un avance tecnológico singular que ha modificado nuestro modo de hacer lazo con el mundo.

Es necesario aclarar que, desde el punto de vista historiográfico, el concepto de penetración de las revoluciones, en este caso tecnocientífica, no pretende dar cuenta de una fuente exógena de impacto sino de una aptitud - propia de este proceso- para hilvanar los hilos de una red (o los bulbos de un rizoma, para usar una metáfora deleuziana) donde se articula lo social en el mundo contemporáneo.

Ahora bien, haciendo una síntesis más que apretada de la tesis de Castells, se puede decir que en ella se sostiene, principalmente, que la base material de la sociedad está siendo modificada a un ritmo acelerado, y que esta modificación se produce por "una revolución tecnológica centrada en torno a las tecnologías de la información y de la comunicación". Se señala, al mismo tiempo, que los cambios sociales en la contemporaneidad "son tan espectaculares como los procesos de transformación tecnológicos y económicos". En relación a estas dos cuestiones, Castells propone que "todas las tendencias de cambio que constituyen nuestro nuevo y confuso mundo están emparentadas y podemos sacar sentido de su interrelación" [3].

Puntualizaré uno de esos sentidos. Esta revolución tecnológica es una revolución stricto sensu, que se desarrolla en un intervalo de tiempo específico: el último cuarto del siglo XX, y en un lugar determinado: la costa oeste norteamericana, expandiéndose desde allí al resto del mundo. En tanto acontecimiento, este hecho es revolucionario porque "es introductor de una discontinuidad en la base material de la economía, la sociedad y la cultura" propiciando cambios radicales en el continuum social que afectan todos los ámbitos de la cultura [4]. El núcleo de la transformación que estamos experimentando en la revolución en curso –a decir de Castells- remite a las tecnologías de procesamiento de la información y de la comunicación, y se caracteriza por la convergencia de tecnologías específicas en un sistema altamente integrado, por la capacidad del sistema de ser flexible para reconfigurarse y reprogramarse, por la lógica de interconexión de todo el sistema (tecnocientífico, tecnoeconómico y sociotécnico) y por su interacción en red. De ahí, insisto, que este proceso revolucionario tiene la capacidad de ir hilvanando y eslabonando todos los otros procesos sociales contemporáneos.

Sociología y economía se juntan, en la precisión de Castells, para definir qué se entiende y qué se incluye cuando se habla de tecnologías de la información,

"[...] como todo el mundo, el conjunto convergente de tecnologías de la microelectrónica, la informática (máquinas y software), las telecomunicaciones/ televisión/radio y la optoelectrónica. Además, a diferencia de algunos analistas, también incluyo en el ámbito de las tecnologías de la información la ingeniería genética y su conjunto de desarrollos y aplicaciones en expansión". [5] (Las cursivas son del autor)

Castells justifica la inclusión de la ingeniería genética no sólo por la 'codificación, manipulación y reprogramación final de los códigos de la materia viva', sino también –y esto me interesa destacar- porque en la década de 1990 'la biología, la electrónica y la informática parecen estar convergiendo e interactuando en sus aplicaciones, en sus materiales y, lo que es más fundamental, en su planteamiento conceptual" [6].

¿Por qué es importante destacar estas convergencias? Por varios motivos. Porque son puntos relevantes en la investigación científica y tecnológica del último cuarto del siglo XX; porque, además, son las áreas de innovación tecnológicas que configuran el núcleo del nuevo paradigma de la información; por último, porque el planteamiento conceptual en el que convergen es muestra clara de la interdependencia mutua en los últimos veinticinco años entre el conocimiento científico y el conocimiento tecnológico en el área de las tecnologías de la información.

Ahora bien, comprender la lógica que regula este nuevo paradigma sociotécnico no sólo permite analizar las zonas integradas y articuladas globalmente por el flujo acelerado de información -que circula por distintos canales de comunicación- sino, además, visualizar las zonas de exclusión en tanto verdaderos agujeros negros de pobreza y atraso que en primera y última instancia evidencian las paradojas de la sociedad informacional.

Frente a esta situación paradójica Marc Augé, por su parte, ha sabido interpretar desde la antropología las transformaciones aceleradas de este mundo informatizado e interconectado globalmente, prestando particular atención a tres modalidades de exceso que caracterizarían una situación que él denomina de "sobremodernidad" y que definiría la configuración del mundo actual. Para este autor las tres figuras del exceso son: el tiempo, el espacio y la individualidad, y les corresponden a la vez, el exceso de información, el exceso de imágenes y el exceso de individualismo (exceso de ego).

Desde esta perspectiva analítica, la dificultad de pensar el tiempo se debe, entonces, a "la superabundancia de acontecimientos del mundo contemporáneo, no al derrumbe de una idea de progreso desde hace largo tiempo deteriorada". Y más específicamente, esta dificultad de pensar el tiempo se vincula a la superabundancia de información sobre los acontecimientos. El exceso de información nos da la sensación –dice Augé- de que la historia se acelera: nos pisa los talones. La segunda transformación acelerada, y segunda figura del exceso, corresponde al espacio. De ella, Augé manifiesta que el exceso de espacio es paradójicamente correlativo al

del achicamiento del planeta. Esta concepción de "superabundancia espacial del presente" se expresa en "los cambios en escala, en la multiplicación de las referencias imaginadas e imaginarias y en la espectacular aceleración de los medios de transporte y conduce concretamente a modificaciones físicas considerables: concentraciones urbanas, traslado de poblaciones y multiplicación de lo que llamaríamos los 'no lugares' por oposición al concepto sociológico de lugar [...] el de cultura localizada en el tiempo y en el espacio" [7]. La tercera figura del exceso con la que se podría definir la sobremodernidad es, para Augé, la figura del ego: la individualización de las referencias. Es decir, en el contexto de la sobremodernidad la antropología contemporánea se plantea cómo pensar y situar al individuo. Según Augé, "en las sociedades occidentales, por lo menos, el individuo se cree mundo", o dicho con otras palabras, "cree interpretar para y por sí mismo las informaciones que se le entregan". Se trata, en definitiva, de una "individualización pasiva" o individualización de consumidores cuya aparición tiene que ver sin ninguna duda con el desarrollo de los medios de comunicación y con las nuevas tecnologías [8].



Resumiendo, una de las causas por las que cambian las interacciones sociales y organizativas en la contemporaneidad es porque los usos del tiempo y del espacio han devenido diferenciados y diferenciadores, en el sentido de que la globalización operada por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación ha permitido una compresión del espacio/tiempo [9]. En este punto es importante tener presente que si bien en la era informacional los procesos de tecnologización e interacción social y organizativa son procesos abarcadores y se manifiestan a escalas globales carecen de unidad de efecto. Esto quiere decir que los efectos no son homogeneizantes, como algunos sostienen, sino más bien asimétricos y heterogéneos; que dividen en la misma medida en que unen, que conectan a la vez que marginan e inmovilizan, condenando a muchos sujetos (los indigentes, los extranjeros a la tecnología, los no-cibernéticos, los refugiados, entre otros) a quedar anclados fuera del sistema y sin mayores opciones: desconectados o caídos del sistema –para usar una metáfora informática.

Ahora bien, este recorte interpretativo permite no sólo explicar brevemente un contexto situacional (¿global?) a partir de un mínimo epistemológico, sino también da permiso a pensar que estos procesos sociotécnicos -con efectos asimétricos, heterogéneos y multidimensionales- no determinan pero si modelan las prácticas sociales, por ende, el imaginario. La innovación tecnológica no es sólo consecuencia de los usos y de las demandas que hace la ciencia, sino también de la demanda, los usos y los límites que la sociedad impone a la tecnología, un ejemplo elocuente es Internet. Resultaría ingenuo asumir, entonces, que frente a este estado de situación, los artistas quedarían excluidos de intervenir, incluso de pensar, sobre dichos procesos. Por el contrario, las poéticas tecnológicas desarrolladas por algunos artistas latinoamericanos han sabido dar cuenta no sólo de la tecnologización en la era de la informática sino también, y fundamentalmente, de cómo esta dinámica de cambios científicos, técnicos y sociales es imaginada en su dimensión glocal. [10]

Máquinas semióticas

"El artista de la era de las máquinas es, como el hombre de ciencia, un inventor de formas y procedimientos; él reencauza permanentemente las formas fijas, las finalidades programadas, la utilización rutinaria, para que el patrón esté siempre interrogado y las finalidades bajo sospecha." Arlindo Machado

Si bien las operaciones de reinscripción de las NTIC en el campo del arte deben ser rastreadas en el reencauzamiento operado por los artistas a partir de las distintas actitudes críticas observables en sus prácticas y sus discursos, la indagatoria debería hacer centro en la productividad de efectos de sentido antes que en la productividad programada del medio o del instrumento tecnológico con el que operan.

Las máquinas de producción simbólica tales como las de visión, audición y procesamiento automático de información han mutado en la contemporaneidad en progresión geométrica; y para alegría de muchos o para pesares de otros, seguirán haciéndolo. Entonces, si prestamos atención a la relación de feedback que se ha establecido entre estas máquinas semióticas [11] y los artistas, y por extensión al conjunto de obras producidas en el marco de las poéticas tecnológicas, se puede aseverar en solidaridad analítica con los planteos del teórico brasilero Arlindo Machado que "las máquinas mutan en la misma medida que su repertorio de obras". [12] Machado propone, concretamente, que por medio del trabajo cognitivo, intelectual y operativo-pragmático de algunos artistas es posible el desvío crítico de las funciones y los usos de estas tecnologías, como asimismo la subversión de la productividad programada por la industria militar y/o civil, o la contravención a las normas de su utilización rutinaria, e incluso, la puesta en cuestión de los patrones o moldes estereotipados por la tecnocultura informática.

Se puede comprobar que en los últimos veinte años los artistas latinoamericanos han venido incorporando distintos medios tecnológicos electrónicos/digitales para la producción de obra, entre ellos, cámaras de video, de vigilancia, videoteléfonos, telefonía móvil e, inclusive, sistemas satelitales como el GPS (Global Positioning System). Ya la imagen electrónica y el video analógico se habían convertido, desde su aparición en los años 60, en medio y al mismo tiempo soporte de mensajes artístico. Se puede acreditar, asimismo, la utilización de toda clase de sensores -de movimiento, presencia, temperatura, táctiles- y la asistencia con computadoras y microprocesadores de datos para crear distintos tipos de interfaces –la lista puede llegar a ser bastante amplia. Si bien la mayoría de los países del cono sur no son productores de tecnología de punta los artistas han sabido re-direccionar las tecnologías disponibles adaptándolas o transformándolas, fortaleciendo en muchos casos la dimensión creativa antes que la conservadora.

Aunque existen numerosos ejemplos de obras realizadas con intermediación high tech y low tech en América Latina **[13]**, me interesa puntualizar aquí uno de los casos más paradigmáticos dentro del campo de las poéticas tecnológicas latinoamericanas. Se trata del proyecto de experimentación multisensorial OP_ERA de Rejane Cantoni y Daniela Kutschat (Brasil) **[14]**. ¿Por qué resulta de interés? Porque en él se experimenta con perceptos y conceptos de espacio. Cantoni y Kutschat trabajan con modelos de espacios tanto científicos como artísticos procurando formas alternativas de cognición y percepción espacial. Se trata de un work in process en formato expositivo de instalación, la cual está diseñada como ambiente inmersivo e interactivo. Es en sí una "caverna virtual" que cuenta con distintos niveles de complejidad tecnológico y discursivo. Un "híbrido de espacio de datos y espacio físico" donde el visitante-interactor, en relación siempre simbiótica con la computadora (máquina semiótica por excelencia) y a través de distintas interfaces (garantes de esta simbiosis) logra agenciarse del espacio por medio de prótesis sensoriales. En este tipo de proyectos el espectador-interactor está integrado/incluido en la obra, ya que su cuerpo está expandido o interfaceado -como proponen sus autoras- gracias a dispositivos protésicos hápticos y visuales -guantes de data y cascos de realidad virtual-. Y a medida que el espacio se torna más complejo, debido a la arquitectura lógica-matemática puesta en obra, las relaciones de presencia y de espacialidad del interactor humano se vuelven mayores **[15]**.

Ahora bien, y en relación a obras realizadas con intermediación de tecnología high y low, nunca está de más insistir en la idea desarrollada por Machado de que el trabajo creador del artista en la era de las TICs se diferencia bastante del mero "operador de máquinas", pues los artistas que realmente producen diferencia son los que no se someten a la lógica de la herramienta -software y hardware- sino los que, al contrario, tuercen los medios y los modos que la industria tecnológica ha dispuesto para los artefactos, sus usos y apropiaciones. Va de suyo que, para que esto acontezca, es necesario que confluyan ciertas voluntades: la voluntad de algunos artistas de operar con tecnología high o low, la conformidad de cientistas y/o tecnólogos de una interacción cooperante con los artistas, y la disposición de todos ellos de trabajar en espacios liminares -de pasajes, intermedios- donde se prescinda de roles sociales prescritos. OP_ERA es un ejemplo bastante elocuente.

En un sentido menos complejo a nivel tecnológico, aunque emparentado en su finalidad estética-crítica con el caso anterior, puede situarse la obra SMS de Javier Juárez (Argentina) **[16]**. Se trata de una instalación low tech que consiste en tres pequeños displays LCD para telefonía pública donde se visualizan una serie de textos reproducidos por microcontroladores **[17]**. Estos textos fueron, en sus orígenes, mensajes "reales" enviados por telefonía móvil entre el autor de la obra y tres mujeres que tienen en común llamarse María.

Ahora bien, y antes de avanzar, ¿por qué digo que se vinculan ambas obras? Por dos motivos interrelacionados entre sí. Uno, porque en estos trabajos se usan dispositivos tecnológicos electrónicos/digitales de control de datos (en el primer caso más complejo, en el segundo casi de tecnología de descarte). El otro, porque dicho dispositivo opera en las obras no sólo regulando la lógica técnica de éstas sino también, y al mismo tiempo, vehiculando su thelos estético. Dicho de modo más simple, la tecnología digital funciona aquí no sólo de mediador operativo -como un útil- sino, además, como elemento articulador de mensajes simbólicos. Lo explicaré brevemente.

Si tuviera que situar las inteligentes operaciones irónicas de Javier Juárez en algún espacio de identificación subjetiva las ubicaría entre un Jack-el-destripador-de-tecnología y un spoiler **[18]**. ¿Y esto por qué? O más bien ¿qué estaría siendo destripado-estropeado por el modus operandi de Juárez y cómo se articularía esto con el modus significandi? Volvamos, pues, a la instalación. En ella se podía observar a simple vista unos dispositivos tecnológicos sin sus carcasas y una red de pequeños cables que interconectaban todo el sistema. Al acercarse el espectador, podía percibir unas placas con tres pequeñas pantallas donde se dejaban leer textos breves que inducían a pensar que se trataba de mensajes enviados entre varias personas. A mayor atención, el espectador se daba cuenta de que los textos iban cambiando, y que su dinámica de cambio tanto como su espacio de enunciación (displays LCD) se podían relacionar, por contigüidad, con los servicios de mensajes cortos (sms o Short Message Service) de la telefonía móvil (que por otra parte es el título de la obra).

Ahora bien, viremos de nuevo el enfoque hacia la pregunta pendiente: ¿Qué estaría siendo estropeado-destripado por el modus operandi de Juárez? A mi entender, el procedimiento-Juárez deja expuestas las entrañas de un tipo de tecnología que es la que hace posible la comunicación al instante. La pregunta siguiente sería: ¿las expone así para qué, cuál es la finalidad? Tiendo a pensar que la finalidad última es desvisceral el proceso social de aceptación de la telefonía móvil. Digo esto porque queda expuesto, en el mismo movimiento, la existencia de un status de la información de los sms que oscilaría entre dos polos opuestos: uno, del orden del secreto (mensajes privados, cifrados, íntimos), y el otro, del orden de lo público (exceso de mensajes, libre circulación de la información, pantallización de todos los contenidos).

En esta obra, se utiliza la tecnología (informática, optoelectrónica, microelectrónica, comunicacional) no tanto para hacernos ver su funcionamiento desde el interior (lleno de microchips y placas de silicio) sino para hacernos pensar a los espectadores menos en los outputs (o productos) de la tecnología que en la función social y en la dimensión ideológica de ésta. Un microcontrolador, en una obra de este tipo, no opera solamente como articulador eficaz de un dispositivo técnico, actúa, también, articulando el sentido de otra relación: la de los sujetos con las tecnologías, la de los sujetos con los sujetos, la de la comunicación instantánea entre sujetos. Tampoco los displays LCD funcionan aquí como meros dispositivos de salida que comunican información del sistema al mundo exterior: son el lugar de enunciación de los mensajes, aunque

también son espacios del código (0s y 1s que permiten el acceso o el rechazo a la información).

En conjunto, la eficacia simbólica de SMS radica en que es una de esas obras instalacionales que tienen la cualidad de abismar al espectador. Y éste es un punto de inflexión de las instalaciones que a mí, particularmente, me interesa analizar. La situación de abismar tiene que ver, en este contexto, con el estado de zozobra o de naufragio (del sentido), aunque también de vértigo, que experimenta el espectador frente a una obra de esta naturaleza.

Lo cierto es que, en el espectro amplio y complejo de las obras instalacionales, algunas de ellas pueden parecer por contigüidad a una ambientación, otras a algún tipo de escultura o de objetualismos conceptuales y muchas, quizás, a una puesta en escena. Pero si algo tiene que ver SMS con un montaje de escena, ese algo se ubica más bien en la dimensión de puesta-en-abismo-de-una-escena (como cuando dentro de una obra de teatro se representa una obra de teatro) [19]. Opino que lo más interesante aquí no es la puesta en escena de una experiencia íntima de Juárez en relación a sus mensajes de textos. Por el contrario, lo sugestivo de esta obra, es la puesta en abismo de una escena del mundo contemporáneo: aquella de los espacios acelerados de la comunicación y el consumo, donde el lazo social, si llegara a concretarse, acontecería mediante enlaces instantáneos, vínculos pasajeros o relaciones intermediadas por pantallas. De ahí, el "efecto" de no lugar que la obra propicia.

Cabe puntualizar por último que, desde el punto de vista antropológico, Marc Augé define el lugar como un espacio en donde se pueden leer la identidad, la relación y la historia. En oposición, propone llamar no lugares a los espacios donde esta lectura ya no es posible. Se trata de espacios de anonimato –cada día más numerosos- donde circulan aceleradamente personas y bienes, a saber: espacios de circulación (autopistas, áreas de servicios en los aeropuertos, vías aéreas, entre otros); espacios de consumo (super e hipermercados, cadenas hoteleras, centros de compra) y espacios de la comunicación (pantallas, cables, ondas con apariencia a veces inmateriales) [20]. Es en el marco de este contexto que se puede afirmar que el espectador de SMS se abisma, ya que en los no lugares de la contemporaneidad la soledad del individuo se experimenta como exceso de individualidad, de soledad, o de vacío, y eso, en definitiva, produce un vértigo que se torna insoportable. La obra de Juárez nos instala, definitivamente, de cara a la soledad vertiginosa que toca lo fantasmático.

Como primera conclusión provisional, se podría puntualizar que ante la creciente convergencia tecnológica que caracteriza a la era informacional, y de cara a los múltiples procesos generativos de obras intermediadas por máquinas semióticas vinculadas a las tecnologías de la información y la comunicación, la praxis artística antes que irreflexiva y reproductora de estereotipias ha devenido subversiva y productora de diferencias, pues el contenido conceptual de las poéticas tecnológicas ensayadas en las escenas locales no cesa de divergir de los parámetros institucionalizados por la industria tecnológica y el propio sistema del arte.

Visibilidad y miradas

El rápido desplazamiento hacia la digitalización de todo tipo de información en los últimos veinte años está vinculado directamente, como ya puntualicé, a una revolución en el campo de la electrónica y la informática. La dinámica de desenvolvimiento de este proceso ha producido, y sigue produciendo, cambios multidimensionales y significativos a nivel cultural. Pero no basta hoy, creo, con comprender solamente la diferencia crucial entre átomos y bits -como sugirió Nicholas Negroponte a mediado de los '90- para tener una idea acabada de los cambios operados en la cultura sino, más bien, debemos avanzar algunos pasos e intentar entender y desentrañar, más allá de las cuestiones técnicas-instrumentales y comerciales, cómo la compresión de datos de toda la información disponible por medio de la informática se impone como "una formidable 'palanca cultural' capaz de reorganizar radicalmente según su propia lógica [...] toda la topología social, material y semántica" como acertadamente propone Alain Renaud [21].

Pareciera ser que en este nuevo régimen de visibilidad todo estaría disponible para ser digitalizado y tratado de manera automática según la lógica informática de modelización, cálculo o simulación. Pero al mismo tiempo, esta configuración cultural pareciera permitir que todo se abra a la mirada para ser visto sin veladuras, propiciando una visibilidad sin límites de omnivoyeur.

Ahora bien, este bosquejo sintético sobre la visibilidad no intenta impugnar la producción de imágenes de ningún tipo sino reorientar el enfoque hacia el régimen de la mirada en la contemporaneidad, pues me interesa proponer, antes de concluir, que en el campo del arte, particularmente, este exceso de visibilidad propicia un goce excesivo de la mirada, y que este epifenómeno se manifiesta no tanto hacia el exterior del campo artístico sino paradójicamente hacia el interior del mismo.

Las instituciones del arte, y algunos agentes de esta institución, han generado en los artistas la compulsión de permanecer siempre visibles -y con su producción de imágenes a cuesta- en el centro de la escena, ofreciéndose en sacrificio, muchas veces, a miradas devoradoras. Todos desean estar bajo el cenit para ser mirados (por el curador, el coleccionista, el galerista, el jurado de selección para una clínica o un workshop, etc.) cueste lo que cueste, incluso sin oponer límites a ese goce excesivo. No me estoy refiriendo a la carencia de mirada subjetivante (el sujeto mira que es mirado por Otro) sino a la falta de límite de la mirada: algo que impida que el sujeto sea devorado por el goce escópico del Otro (como acontece, por ejemplo, con el fenómeno cultural de Gran Hermano).

El ejemplo no es arbitrario ni antojadizo ya que efectivamente durante 2009 el canal cultural Film & Arts promovió la serie Art Star, con formato de reality show, la cual daba cuenta de modo ostensible lo que acontece en el mundo del arte **[22]**. Digo ostensible porque lo que antes era a puertas cerradas ahora se pantalliza, y muestra de modo ejemplar uno de los rasgos más perversos y paradójicos del mundo del arte en la actualidad: la compulsión a la visibilidad plena que termina entrampando a los artistas en un dispositivo perverso de plus de goce con el poder. He debatido esta cuestión de exceso de visibilidad con algunos artistas y teóricos, pero debo reconocer que el único que tuvo una escucha interesada a mi planteo y supo ayudarme a pensar sobre este tema fue el crítico y curador chileno Justo Pastor Mellado.

Pues bien, cuando Mellado habla de escena del arte y escena de producción de obra hace hincapié insistentemente en el "valor protocolar", argumentando que hay escena "cuando hay protocolo", es decir, "cuando nos ajustamos a un procedimiento y, por lo tanto, a un sistema de restricción". El arte no es libre - asevera Mellado- "el arte es siempre restricción". Sostiene, incluso, que "el capital simbólico de un artista es un inventario de protocolo". En este marco de referencia ya es posible pensar que en la escena artística contemporánea "algunos, los que miran y los que son mirados, si se dejan manejar por la voracidad de miradas sin restricción es porque no respetan ningún valor de protocolo, menos aún de la mirada".

Esta dimensión protocolar de la mirada -ideológica si se quiere- me permite reinscribir las escenas del arte contemporáneo en un marco de formalidades antes éticas que estéticas, y me da permiso a pensar que frente al deseo de hipervisibilidad tan afín al mundo contemporáneo es posible oponer la mirada y la palabra articuladora del pensamiento crítico.

Notas

1] CASTELLS, Manuel, La era de la información. Economía, sociedad y cultura. La sociedad red, Vol. I, México DF, Siglo XXI, 2000.
2] Cfr. AUGÉ, Marc, Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad, Barcelona, Gedisa, 1993.
3] CASTELLS, M., Op. Cit., pp. 27 - 30.
4] Ibíd., pp. 56 -57.
5] Ibíd., p. 56.
6] CASTELLS, M., Op. Cit., p.56.
7] AUGÉ, M., Op. Cit., pp. 36 -41.
8] Ibíd., pp. 42 – 43. La cita no es textual ya que combina proposiciones del libro de referencia y de entrevistas al autor publicadas en Internet.
9] Conceptos y categoría usada por distintos autores, entre ellos, Zigmunt Bauman, Scott Lash y Paul Virilio.
10] Glocal: concepto que nace de la mixtura de los términos global y local. Neologismo usado por teóricos del campo de la sociología como Ulrich Beck, Roland Robertson, Scott Lash y Zigmunt Bauman, entre otros, y que se ha extendido hacia otros campos disciplinares.
11] Las "máquinas semióticas" son aquellas dedicadas prioritariamente a tareas de representación. Cfr., MACHADO, Arlindo. Máquina e imaginário. O desafio das poéticas tecnológicas, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1993, p. 34 [Todas las citas consideradas en este ensayo son traducciones mías]
12] Cfr. MACHADO, A., Op. Cit., p. 15.
13] Entre los artistas argentinos me interesa destacar a Marta Minujín, Gustavo Romano, Marcelo Mercado, Iván Marino, Silvia Rivas y Mariela Yeregui.
14] OP_ERA, Rejane Cantoni/Daniela Kutschat, Brasil, 2001-2005. [En línea]. Disponible en: http://www.op-era.com/index_port.htm.
15] Para mayor información se puede consultar el catálogo OP_ERA. El cuerpo como interfase, Cantoni, R. y Kutschat, D., Buenos Aires, Espacio Fundación Telefónica, 2007.
16] SMS, Instalación, Javier Juárez. Instalación montada para el Cultural Chandón, Museo Provincial de Bellas Artes Timoteo Navarro, Tucumán, Argentina, 2005.
17] Un microcontrolador puede ser descrito, básicamente, como un sistema con microprocesador que incluye la unidad central de proceso CPU, la memoria, el clock, la unidad de entrada/salida E/S y otros módulos en un solo circuito integrado. Los dispositivos de entrada proporcionan información del mundo exterior al sistema (los sistemas con microcontrolador usan dispositivos de entrada simples como pequeños teclados); los dispositivos de salida son los que comunican la información o acciones del sistema al mundo exterior (los microcontroladores usan dispositivos de salida simples como LEDs, relés, displays LCD, entre otros). La unidad de E/S se encarga de adaptar los tiempos y los niveles de tensión entre los periféricos y la unidad central de proceso.
18] Un spoiler es algo así como un aguafiestas (destripacuentos, estropeador) que anticipa o adelanta el final de un chiste, película, video juego o novela, arruinando el disfrute del resto de la audiencia.
19] Sobre este tema me he explayado en otros ensayos. Se puede consultar GARCÍA, Ana C. "Björn Melhus: el clonante", en LA FERLA, Jorge (Comp.). Arte y Medios Audiovisuales. Un estado de Situación. Documental, Cine, Video, TV, Telemática, Nuevos Medios, Bs. As., ED. Aurelia Rivera /Nueva Librería, 2007; GARCÍA, Ana C. "Locus et corpus", en La Ferla (Comp.), Carlos Trilnick, Bogotá, PEI –Programa de Estudios Internacionales / EFT –Espacio Fundación Telefónica / CCPER – Centro Cultural Parque España de Rosario, ED. Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
20] "Estos no lugares se yuxtaponen, se encajan y por eso tienden a parecerse: los aeropuertos se parecen a los supermercados, miramos la televisión en los aviones, escuchamos las noticias llenando el depósito de

nuestro coche en las gasolineras que se parecen, cada vez más, también a los supermercados. Mi tarjeta de crédito me proporciona puntos que puedo convertir en billetes de avión, etc. En la soledad de los no lugares puedo sentirme un instante liberado del peso de las relaciones, en el caso de haber olvidado el teléfono móvil." Cfr. AUGÉ, Marc. Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana. [En línea]. Disponible en: http://www.ddooss.org/articulos/textos/Marc_Auge.htm.

21] Cfr. Renaud, Alain, "Comprender la Imagen hoy. Nuevas Imágenes, nuevo régimen de lo Visible, nuevo Imaginario", en VV. AA., Videoculturas de fin de siglo, Madrid, Cátedra, 1990.

22] "Seleccionados de una convocatoria abierta a la que acudieron 400 candidatos, 8 artistas participan en una exposición grupal en la Galería de Arte Neoyorquina Deitch Projects, y el ganador del programa será acreedor de una exposición individual en la Galería. El programa registra a los artistas seleccionados mientras interactúan con destacados críticos, curadores, coleccionistas, y artistas en Nueva York, a la par de que realizan nuevas obras como parte de la exposición colectiva. El reconocido coleccionista y curador Jeffrey Deitch es el conductor de este reality show." [En línea] Disponible en: http://www.filmandarts.tv/Peliculas.aspx?Pelicula=ACNPC7nwXXK64C

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

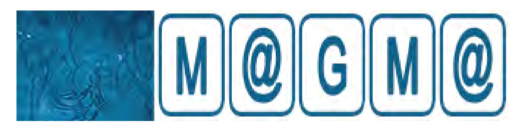
Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018







Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

LA MONDIATERRANÉE OU LA MÉDITERRANÉISATION DU MONDE

Hervé Bonnet

hgvbonnet@hotmail.com
Master en Philosohie, Université Toulouse-le-Mirail, Agrégation et Capes en cours.

Le salut de la Méditerranée--il convient de le répéter avec assurance et conviction-- n'est pas son salut propre : il est le salut de tous, et d'abord de ceux qui spéculent sur sa mort. Interpénétration des cultures et dialogue des valeurs, brassages des ethnies, approche mystérieuse des langues l'une de l'autre comme amoureux et amoureuse la nuit, déversement dans le trésor de tous des idées et des sentiments de chacun, on n'a pas trouvé mieux jusqu'ici pour améliorer en soi l'humanité. Améliorer en soi l'humanité, c'est sans doute l'une des définitions possibles de l'humanisme. Si la Méditerranée a un rôle à jouer dans le monde qui s'ouvre, celui du troisième millénaire, c'est de rappeler inlassablement cette leçon durement par elle apprise et devenue, par la force des choses, l'objet central de son enseignement et de son rayonnement, à savoir que l'homme est la question et qu'il est, aussi bien, la réponse. Et que c'est l'homme aussi le trajet, le difficile et dangereux trajet, mille embûches et cent pièges à chaque pas, entre la question et la réponse.
Salah Stétié, Culture et violence en Méditerranée

La mondiaterranée c'est le devenir monde de la Terre. Cela suppose a priori une opposition, ou en tous cas une distinction entre monde et Terre qu'il n'est peut être pas malvenu d'expliciter attendu que, couramment, l'on emploie indifféremment un terme pour l'autre.

Par « Terre » il faut entendre l'espace encore neutre (sans lequel certes nulle aventure n'est possible) faisant abstraction de tout procès historique. Par « monde » il faut entendre l'incarnation de l'espace, son « avoir-lieu » ou encore sa spiritualisation au sens où dans le monde seulement s'ouvre la possibilité de l'effectuation de l'histoire, autrement dit l'advenue au sein du réel de l'événement et du sens. En terme aristotélicien nous dirions que la Terre est la matière, le support, l'upokeimenon du monde qui, lui, en est la forme ou la hylé. Il y a, en ce sens, un devenir monde de la Terre, comme si la Terre devait « mettre au monde » le monde.

Cet enfantement, comme il se doit, ne se fait pas sans peine, et l'Histoire n'est rien d'autre que la narration des douleurs de Gaïa dont le « travail » vient rider jusqu'à la surface de « notre mer », par où nous comprenons que la Méditerranée est sinon l'ombilic du monde du moins le ventre de la Terre. Si Hegel, contre le décentrement galiléen, fait droit à un géocentrisme spéculatif au travers duquel la Terre apparaît comme « la patrie de l'esprit » [1], nous pouvons dire de la Méditerranée qu'elle est un lieu privilégié de

l'Histoire de l'Esprit dans la mesure où les épiphanies de l'Absolu ont souvent pris cette scène mouvante comme théâtre de leurs manifestations.

A cet égard, et sans exagération, il est loisible de soutenir que le pourtour méditerranéen constitue l'orbe de notre Histoire. Cette assertion « circonvenante » [2] pourrait être taxée d'européocentriste si ce n'était la prise en compte de l'Orient, géographiquement compris (à défaut d'être serti) dans l'espace méditerranéen ; pour autant elle ne peut esquiver, semble t-il, la menace d'une qualification ethnocentriste. Mais, pour que ces vocables de mauvaise augure, tels de sombres nuages, obscurcissent le ciel serein de notre discours, il faudrait que nous bornions la Méditerranée à son acception strictement géophysique.

Dès lors, le concept de « mondiaterranée » ou l'expression de « méditerranéisation du monde » seraient invalidées par le fait même de l'Histoire qui semble étendre son terrain de jeu au point de délaisser la scène méditerranéenne au profit de la scène outre-Atlantique étasunienne et plus récemment asiatique. En réalité, ce délaissement, cette désertion n'est qu'un leurre. Même en supposant le conflit israélo-palestinien réglé et, forçons le trait, l'effacement définitif de l'espace méditerranéen dans le jeu géopolitique, l'Histoire serait encore méditerranéenne, car elle a besoin, pour s'écrire, et se faire, de plonger son calame dans l'encre (bleue, verte, ou blanche selon les langues) [3] de la mer intérieure.

Cette allégation à de quoi choquer. En effet, dire de la Méditerranée qu'elle circonscrit l'Histoire, tous les historiens l'accorderont à condition que le propos ne soit pas prit rigoureusement, à la lettre, mais de façon métaphorique, et que l'on accepte la narration des excursions de l'Histoire en dehors de l'espace précité non comme autant de notes de bas de pages enrichissant un seul et même texte, à l'instar de ce qui fût dit du rapport de la Tradition philosophique à la pensée platonicienne [4], mais comme le déploiement empirique de l'Histoire dont le procès essentiellement événementiel interdit, a priori, tout ancrage définitif dans un espace déterminé. Par conséquent, dire que l'Histoire à venir est ordonnée à l'espace méditerranéen, et plus encore qu'il n'y a d'Avenir pour l'Histoire qu'à balayer l'aire restreinte de ce Bassin, cela constitue une aberration patente que seul peut produire le déni de la réalité, ou le refus de l'évidence. Pourtant, c'est bien la thèse d'une méditerranéité foncière de l'Histoire que nous entendons défendre à travers le concept de mondiaterranée.

Il faut donc, pour échapper aux écueils de l'ethnocentrisme et à la critique, apparemment légitime, d'une réduction de l'Histoire (mondiale) à une histoire (celle de la Méditerranée), entendre le vocable « Méditerranée » autrement. L'entendre autrement, cela veut dire appréhender, non plus la chose-objet que le signifiant « Méditerranée » offre spontanément à notre intuition mais, ce qui, du signifié, rayonne et brille encore lorsque, dans notre esprit, le mot s'est éteint. Cela qui persiste ou perexiste par delà la disparition du vocable nous pourrions l'appeler l'aura si ce terme n'avait une connotation ésotérique et si surtout la référence benjaminienne ne le retenait pas puissamment dans le champ de l'esthétique [5].

Nous convoquerons donc le motif du spectre qui, tout en retenant quelque chose du fantomatique et du spirituel, possède, pour employer la terminologie logicienne, une « extension » beaucoup plus large et permet d'évoquer rationnellement le champ d'action d'un étant, sa résonnance, sa capacité à agir, là où, de fait, il n'est pas, soit à hanter un espace ou plutôt un lieu que, vraisemblablement, il n'occupe pas ou plus. La Méditerranée n'est pas ce que l'on croit ni n'est là où on la croit être. C'est pourquoi nous ne traitons pas ici de « l'espace méditerranéen » stricto sensu, dont on peut déterminer avec exactitude le tracé, mais bien plutôt du « spectre méditerranéen » dont le champ d'action, nous allons le voir, décide des limites du monde et, partant, de l'odyssée humaine. Il est temps à présent de lever le voile sur l'identité du spectre méditerranéen. Identités plurielles, en vérité, puisqu'un spectre est un masque que peuvent revêtir une multiplicité de visages.

Les visages du spectre méditerranéen, ayant en partage une même patrie, disons plutôt, un même giron maternel, ont un air de famille. Ils ont pour noms : Homère, Socrate, Platon, Aristote, Hérodote, Ptolémée, Virgile, Lucrèce, Averroès, Ibn Arabi, Galilée...et la liste ne saurait être exhaustive, dans la mesure où, selon la très profonde et judicieuse remarque du poète Salah Stétié* : « partout où, à la surface du globe, on continue de parler et de s'inspirer de Platon, de Maïmonide, d'Aristote ou d'Averroès, de Jésus ou de Muhammad, de Moïse ou de Galilée, on est encore en Méditerranée » [6]. En ce sens, il faudrait rajouter à cette constellation des grands noms de la pensée humaine, à cette chaîne d'or de l'histoire du sens, tous les penseurs et savants qui se réclament de tel ou tel nom susmentionné, à savoir, rajouter alors, Saint Thomas d'Aquin, Descartes, Montaigne, Pascal, Leibniz, Kant, Hegel, Heidegger...et tant d'autres noms illustres, à qui nous devons toute notre science en vérité, et que l'on retrouve disséminés un peu partout sur la Planète, et qui doivent leurs lumières et leur cohérence à ce spectre méditerranéen dont ils sont des fragments, des effets, ou plutôt, pour filer la métaphore physique, des fréquences, comme les étoiles dans la nuit sidérale doivent leurs scintillements et leurs brillances à la noirceur de la nuit.

On aura compris le sens de la comparaison : la Méditerranée est aux penseurs ce que la nuit est aux étoiles, c'est-à-dire, bien plus qu'une toile de fond, un milieu, plus exactement, le milieu, au sens écologique du terme, de leur épanouissement existentiel et existential (pour reprendre la dichotomie heideggerienne partageant le plan ontique du plan ontologique). C'est la raison pour laquelle on ne peut ni agir ni penser sans reprendre à son compte, plus précisément, sans hériter, qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou non, de cette histoire du sens, qui est aussi le sens de l'Histoire, et qui fait que chaque fois que nous agissons ou pensons effectivement, nous nous situons dans le spectre du spectre de la Méditerranée qui n'est rien d'autre

que l'orbe de cette histoire, autrement dit, de notre Histoire. Voilà pourquoi aussi nous soutenons que le monde est une invention méditerranéenne.

C'est que le monde n'est pas un étant, ni la totalité des étants. A l'instar de la Méditerranée, ontologiquement entendue, on ne peut le cerner comme un territoire, ni lui assigner un « ceci, ici et maintenant » puisqu'il est ce par quoi quelque chose comme un territoire, ou un espace identifiable, peut être appréhendé, traversé et vécu. Dans la mesure où, Heidegger nous l'a appris, être-au-monde implique une appropriation de l'histoire, fût-ce sous la forme de la dénégation ou de l'indifférence, et où cette dernière, dans son concept même, a pour orient la Méditerranée en sa guise ontologique, on comprend que le monde, dans son concept et dans son effectivité, tienne son existence et son sens d'être de ce que nous avons appelé le spectre de la Méditerranée, et pourquoi dès lors nous faisons usage du terme de mondiaterranée pour désigner la forme même de ce qui s'avance ordinairement sous le nom de mondialisation et qui n'est que la version profane et simplifiée à outrance, autant dire la défiguration, et comme une des déviances possibles, du devenir monde de la Terre.

On l'aura compris, la mondialisation est une mondiaterranée qui a mal tournée, ou qui a viré, comme on le dit du temps météorologique ou du vin. Mais les raisons de ce virage, de cette modification ontologico-historiale, qui fait tourner la fête en drame et qui substitue les larmes et les grincements de dents aux sourires, ne sont pas extérieures et étrangères à ce que nous avons identifié sous le néologisme de mondiaterranée. C'est pourquoi, à la faveur d'une révolution spéculative, un autre tour est toujours possible, si toutefois on daigne prendre soin des spectres de la Méditerranée pour qu'une chance soit donnée à l'avenir, pour qu'une planche de salut apparaisse au monde en déshérence, sans quoi nous serions alors inéluctablement livrés à la globalisation sauvage, à la Terre, dont nous avons vu qu'elle est matière, et à un destin inhumain, si quelque chose de tel a un sens.

Au risque de nous répéter, rappelons qu'il ne s'agit pas de renvoyer à une origine (d'ailleurs positivement, c'est-à-dire, historiquement suspecte et surtout fondamentalement minée par le concept de spectre) ni d'indiquer la nécessité, pour l'Histoire et pour le monde, de s'acquitter d'une dette à l'égard d'une région du « monde », bref de garder les yeux plantés sur le rétroviseur de la mémoire, mais au contraire de libérer un regard inventif pour les lointains. Car ce qui est en jeu n'est rien de moins que la parturition de l'avenir, c'est-à-dire, pour la Terre, de mettre au monde le monde, ce qui ne peut être accompli sans la puissance maïeutique des spectres de la Méditerranée qu'il nous faut, comme on le ferait pour s'attirer les grâces des esprits bénéfiques, sans cesse invoquer et convoquer. Pas d'avenir digne de ce nom sans cela. Simplement la morne répétition de lendemains désespérant n'ayant pour variation qu'une restriction toujours plus affirmée de la part du monde et de l'humain au profit d'une Terre toujours plus aliénante et inhumaine.

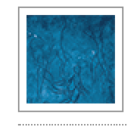
C'est pourquoi nous avons besoin, plus que jamais, de Méditerranée. Aujourd'hui, ce besoin se fait sentir mais ne trouve, naturellement, à être satisfait que dans sa modalité économique et stratégique. Or cela constitue une mécompréhension de ce qui est réellement en jeu. Mais pouvait-il en être autrement ? Dès lors que l'on prend le besoin pour motif d'évolution, c'est que l'on a déjà trop tardé, on se situe alors, politiquement parlant, nécessairement au niveau le plus bas, on agit dans l'urgence et on avance en aveugle. Et le besoin, en plus de cécité, est atteint, mal plus grave encore, de surdité. Ce besoin lui-même est l'enfant disgracieux de la mondialisation, qui pense, par cette ruse, pouvoir continuer son chemin, qu'elle ne sait pas être un calvaire. Pour retrouver la voie d'une sérénité mondiale, il faut écouter les voix de la Méditerranée. Or, se mettre à l'écoute des paroles obscures ou solaires, mais toujours profondes, des spectres de la Méditerranée exige que nous passions du régime du besoin, aliéné à l'instant et à l'instinct, à une attitude contemplative érotisée par le désir d'une Renaissance historico-mondiale. Il faut donc, non plus se soumettre au diktat du besoin, véritable antéchrist politique, mais se laisser aimanter par le désir de « faire-monde » autrement.

Espérons que les hommes, soucieux du sens de l'existence, sachent se déprendre du chant des Sirènes de la mondialisation et des mirages de la surconsommation, et prêtent attention aux sages paroles des chantres de la mondiaterranée. Alors, le cauchemar dissipé ne sera plus qu'un mauvais rêve dont nous nous réveillerons, et le « pas d'ombre » [7] qui vient, selon le poète, doubler chacun des pas des hommes de la méditerranée, entendons de tous les hommes, ne sera plus rien d'autre que « l'ombre d'un pas », signe d'une marche sereine toute promise à l'avenir, ou d'une danse légère et enjouée comme l'est la chorégraphie sans âge des vagues immémoriales et sans cesse nouvelles de la Méditerranée.

Notes

1] G.W.F Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques, tome 2, Philosophie de la Nature, ad § 280, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p 406.
2] Concernant ce très léger néologisme, loin d'être l'expression d'une licence poétique, il s'agit du désir de rétablir une parité orthographique à l'endroit de ce terme que la langue française avait injustement condamné au régime masculin.
3] La palette des couleurs de la méditerranée, dans sa dénomination au moins, est fonction des langues. Ainsi les égyptiens de l'antiquité la nommaient « Grand-vert », en turc, c'est Akdeniz « la Mer blanche », en arabe on l'appelle Al-Bahr Al-Abyad Al-Muttawasit « la mer blanche du milieu ».
4] Selon une célèbre formule de North Whitehead : « la philosophie occidentale n'est qu'une suite de notes en bas de page aux dialogues de Platon ». A. N. Whitehead, Process and Reality, 1929, p. 63.
5] Nous renvoyons ici au célèbre ouvrage de Walter Benjamin, l'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique, dans lequel l'auteur montre que ce qui disparaît avec la reproductibilité technique de l'œuvre d'art





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

n'est rien d'autre que son aura c'est-à-dire la singularité de sa présence au monde, le fait qu'il ait lieu hic et nunc, ici et maintenant.
*Qu'on nous permette, ici, de témoigner notre dette à l'égard de Salah Stétié dont la pensée et la parole ont inspirées l'écriture de ce texte qui n'a d'autre ambition que de suivre, humblement et à sa façon, la veine stétienne et de faire sien ce discours généreux auquel le poète, par sa vie et par son œuvre, a su donner corps en transformant, au sens alchimique et rugbalistique, l'essai des mots en réalité et le plomb des caractères typographiques en or du sens.
6] Salah Stétié, Une tache bleue sur la mappemonde, in Culture et Violence en Méditerranée, Acte Sud, 2008, p. 104.
7] Salah Stétié, La Méditerranée entre les deux consciences in Culture et Violence en Méditerranée, Acte Sud, 2008, p. 52.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

L'IMAGINAL ET LA DIMENSION APOPHATIQUE DE LA MODERNITÉ

Jawad Mejjad

jawad.mejjad@orange.fr
Docteur en Sociologie- Paris V- Sorbonne, D.E.A. en Physique Nucléaire, DESS en Gestion, Ingénieur en Electronique.

Souvent, en première analyse, les rapports Nord - Sud sont analysés à travers le pillage des matières premières du Sud par le Nord, et par l'imposition des valeurs du Nord au Sud. Cette imposition trouvant sa justification dans les fondements mêmes de la modernité et de sa mission universaliste : apporter la civilisation aux barbares. Bien sûr ceci a existé et a permis notamment toutes les campagnes de colonisation et de mise sous tutelle du 19è et d'une bonne partie du 20è siècle, et continue d'exister avec des formes plus subtiles et aussi plus efficaces de contamination des cultures et des civilisations du Sud. Toutefois à côté de cet état de fait, ou peut remarquer que la modernité perdant de son évidence se trouve elle-même, et en retour, contaminée par des valeurs du Sud. Il y a notamment l'attrait de plus en plus marqué pour les religions d'extrême Orient, la sympathie de plus en plus affichée pour le Dalaï Lama, le succès chaque année croissant des arts martiaux. Autrement dit, une entrée en force de la spiritualité sous une autre forme, spiritualité que la modernité a cru avoir totalement vaincue. Or cette spiritualité a contaminé les valeurs de la modernité de l'intérieur, et à travers une forme encore plus discrète : l'imaginal. Dont l'origine n'est pas la Chine ou le Japon, mais l'Iran et plus particulièrement l'islam chiîte. La fascination pour l'Orient a toujours existé, notamment à travers la peinture (les Orientalistes) ou la littérature (notamment Flaubert), mais c'est une fascination reconnue et dès lors maîtrisée, et de fait ne remet pas en cause les fondamentaux de la civilisation. C'est un complément ludique, où après s'être bien amusé on revient à l'essentiel, à l'instar de ce tourisme de masse allant chercher ailleurs de quoi oublier le quotidien mais pour mieux y revenir. Il n'y pas de remise en cause de l'essentiel, les valeurs fondatrices restant identiques et les convictions intactes. L'imaginal, lui, agit plus subrepticement et son efficacité est autrement plus redoutable. Cette valeur fondamentale du Sud se trouve se trouve dès lors être, et sans que l'on s'en rende compte, être dans le cœur même du système. Elle s'est en fait installée là où la modernité a créé un vide : la place du spirituel. Et à travers l'imaginal, comme un retour du refoulé, c'est le spirituel, valeur du Sud, qui contamine la modernité du Nord.

Divers travaux ont montré l'importance pour l'homme de ce que l'on pourrait appeler le spirituel, la croyance en des mondes autres : l'homme a besoin de moyens pour vivre, mais aussi de raisons pour vivre. Ces travaux ont touché divers domaines : paléontologique (avec notamment Henry de Lumley qui montre dans "

L'homme premier ", que l'apparition du religieux est concomitante au développement du cortex cérébral, et principalement du globe frontal [1]) ; psychologique (avec notamment la pyramide de Maslow, qui montre la hiérarchie des besoins aboutissant en fin de compte au spirituel, ce qui pourrait expliquer l'importance des sectes dans les milieux favorisés et chez les gens, non pas désespérés socialement mais au contraire totalement comblés de ce point de vue) ; sociologique (avec entre autres les travaux de M. Maffesoli, dont l'ensemble de l'œuvre est marquée par l'importance d'un savoir dionysiaque, intégrant les sens, l'animalité, et les mondes obscurs); sans parler de phrases dans l'air du temps que les gens se répètent plus facilement que d'autres (notamment celle attribuée à Malraux " le XXIè siècle sera religieux ou ne sera pas ").

Justement, qu'en est-il de la société occidentale aujourd'hui ? A priori, ce mode imaginal est incompatible avec notre vision cartésienne et scientifique de la réalité du monde. Dans imaginal, on entend image, et donc on s'éloigne d'autant de la matérialité des choses, caractéristique de la modernité. En effet la modernité privilégie une connaissance directe des choses, une description directe des phénomènes, une mise en équation précise de la nature. A priori, la modernité se veut positive et donc évacuerait toute approche apophatique, qui rappelons le, se dit d'une connaissance en partant de ce qui n'est pas plutôt que de ce qui est. En effet, apophatique se dit d'une théologie qui nie qu'on puisse définir Dieu par des termes positifs et qui les remplace par des termes négatifs : infini, invisible, incréé, inaccessible, ... Pour reprendre la distinction opérée par Denys L'Aéropagite au VIè siècle de notre ère, il y a deux modalités pour aborder un objet de connaissance (Dieu en l'occurrence) : la voie cataphatique qui consiste en des affirmations positives, et la voie apophatique qui se fonde sur la négation. Opter pour la voie positive, c'est croire en la pleine puissance de l'intellect, or ce n'est pas par l'intelligence et le raisonnement qu'il est possible de circonscrire Dieu, mais uniquement par une voie qui privilégie le sens du symbole.

Ce sens du symbole, nous le retrouvons dans l'imaginal, et nous allons donc détailler les caractéristiques du monde imaginal, tel que l'a défini H. Corbin, puis nous intéresserons à son rapport avec la modernité.

Caractéristiques du monde imaginal

Donc l'homme aurait besoin de ces mondes, non pas imaginaires ou irréels, mais plutôt fantastiques ou merveilleux dans l'acceptation du Moyen Age. Autrement dit, l'homme a besoin d'un monde imaginal, tel que l'a décrit H.Corbin à propos du shîisme duodécimain, caractérisé par une exaltation de l'image, et une connaissance symbolique de la réalité [2].

Ce monde imaginal n'est ni le monde connu par les sens, ni celui connu par l'intellect. Précisons tout de suite qu'imaginal est à différencier d'imaginaire : celui qui est dans l'imaginaire sait qu'il est dans le rêve, dans l'affabulation, ou même dans le délire, et est en réaction contre le monde réel. Le monde imaginal est totalement intégré dans le monde réel, et il en fait partie en quelque sorte : par une sorte d'interaction, il alimente le monde réel, en orientant concrètement la geste quotidienne. Il s'agit en fait du tiers exclu : aux côtés du monde physique et du monde psychique, il y a ce monde imaginal qui justement fait la jonction et permet la continuité.

Le terme d'imaginal a été forgé par H. Corbin pour exprimer un au-delà de l'imaginaire et du symbolique. Il a commencé à le faire dans « Corps spirituel et terre céleste » : « Peut-être sommes nous plus à même aujourd'hui qu'on ne l'était au siècle dernier d'apprécier les philosophies qui n'ont pas confondu ce qu'il nous faut appeler désormais l'Imaginal, la Réalité correspondant à la perception imaginative, avec l'imaginaire, l'irréel. Entre un univers constitué en une pure physique et une subjectivité se frappant elle-même d'isolement, nous pressentons la nécessité d'un monde intermédiaire qui conjoigne l'une et l'autre, quelque chose comme un royaume spirituel des corps subtils. C'est un tel monde intermédiaire que n'ont cessé de méditer, nommément en Iran islamisé, outre les maîtres du soufisme, les adeptes de la philosophie sohravardienne de la Lumière et ceux de la gnose shîite. Ce monde intermédiaire n'est pas seulement le centre du monde comme Erân-Vêj, mais le centre des mondes. Le mundus imaginalis, monde des Formes et réalités imaginales, est instauré comme médiateur entre le monde des pures essences intelligibles et l'univers sensible [3] ». Cette notion reste essentielle dans toute son œuvre, et il estime nécessaire de la préciser dans son prélude à la deuxième édition (en 1978, alors que la première édition date de 1960) : « L'Imagination active ou agente n'est donc nullement ici un outil à secréter de l'imaginaire, de l'irréel, du mythique, de la fiction. Et c'est pourquoi il nous fallait absolument trouver un terme qui différenciât radicalement de l'imaginaire l'intermonde de l'Imagination, tel qu'il se présente à nos métaphysiciens iraniens. La langue latine est venue à notre secours, et l'expression mundus imaginalis est l'équivalent littéral de l'arabe 'âlam al-mithal, al-'âlam al-mithâli, en français « le monde imaginal », terme clef sur lequel nous hésitions lors de la première édition de ce livre » [4].

Ce monde imaginal a donc d'emblée été rattaché au religieux, et de plus au shîisme iranien, c'est-à-dire une société totalement marquée par la religion, et où c'est la vision mystique qui est le préalable à l'organisation sociale. Il n'est pas concevable d'imaginer la société shîite sans son monde imaginal.

Toutefois, ce monde imaginal existe aussi dans la tradition sunnite, bouddhiste, chamaniste ... C'est ainsi aussi qu'était vécue la Chrétienté au Moyen Age. C'est le 5è empire pour les Portugais, c'est l'Afrique dans le candomblé brésilien, ...

Comme nous le disions plus haut, ce terme d'imaginal a été forgé par H. Corbin pour traduire le terme arabe

Alam al'mithal (littéralement, le monde de l'exemple) de la tradition islamique qui distingue trois réalités : le monde sensible (Alam hissi), le monde intelligible (Alam 'aqli), et le monde imaginal (Alam mithali). Donc ce monde imaginal n'est ni celui connu par les sens, ni celui connu par l'intellect, mais il répond à sa propre logique, fondée sur une connaissance par les symboles. « Nos auteurs nous répètent inlassablement qu'il y a trois mondes. Le monde intelligible pur ('alam 'aqlî), désigné théosophiquement comme la Jabarût ou monde des pures Intelligences chérubiniques. Le second est le monde imaginal ('alam mithâlî) désigné théosophiquement aussi comme le Malakût, le monde de l'Ame et des âmes. Et le troisième est le monde sensible ('alam hissî) qui est le domaine (molk) des choses matérielles » [5].

Pour mettre en place cette terminologie, Henri Corbin a étudié les mystiques et philosophes musulmans tels que Avicenne et Ibn Arabi de la tradition sunnite, mais surtout Sohrawardi dont l'influence fut primordiale dans l'édification du shîisme, et du commentateur de ce dernier, Molla Sadra Shirazi [6].

Sohrawardi distingue les choses entre ce qui est lumière et ce qui est ténèbre, et notre monde est le théâtre du conflit entre ces deux pôles. La lumière, dont le symbole le plus évident est le soleil, trouve son origine dans l'Orient (le levant : Ishraq), à comprendre comme l'origine, la naissance. A ce moment, les choses ne sont que lumière. A l'opposé, en Occident (le couchant), les choses ne sont que ténèbres, et pure matière. Le monde imaginal se situe entre ces deux pôles : à un instant où les formes matérielles sont à peine esquissées, mais où les lumières spirituelles sont perceptibles. C'est un monde intermédiaire entre le monde matériel et le monde spirituel. Ce monde imaginal permet de relier le monde matériel au monde spirituel, par le principe de souveraineté. Les choses matérielles ont alors une aura. Toutefois, le lien n'est pas direct mais tortueux : c'est à force de réverbérations, de distorsions, et de réflections, que la lumière première arrive au monde matériel. Ces lumières de l'Ishraq prennent donc des chemins détournés, pour éclairer les diverses réalités quotidiennes. Elles sont en quelque sorte codées, lors de leur passage dans le monde imaginal, et le codage est dépendant de la personne qui perçoit la réalité.

Ce dernier point est un point essentiel de l'apport de Sohrawardi par rapport à la tradition islamique (qui elle-même trouve sa source dans le néo-platonisme). En effet, Sohrawardi rejette un monde où les Idées sont en nombre stabilisé, mais opte pour une vision pluraliste où toute son importance est donnée à l'imagination. Ainsi, dans le monde imaginal, prennent forme et corps sous des formes diverses, les anges personnels des hommes, mais aussi les objets de leurs désirs.

Par la suite, Molla Sadra Shirazi a commenté la pensée de Sohrawardi en expliquant que chacun d'entre nous façonne sa vie durant, par ses actes et ses pensées, ce monde imaginal, qui sera en fin de compte, notre paradis ou notre enfer, selon la qualité de nos désirs.

Donc, pour résumer notre propos jusqu'à présent, le monde imaginal est un monde qui se situe entre celui des lumières et celui des ténèbres. Il permet de relier la réalité à sa source lumineuse : le chemin entre une chose et son aura est tortueux, et dépend des désirs et de l'imagination de la personne qui perçoit la réalité.

La matière, la réalité tangible, est donc dans les ténèbres. Et il s'agit de la " désenténébrer " pour reprendre l'expression utilisée par H. Corbin. Et c'est cet effort individuel, qui en fin de compte, sauve toute la communauté. Toutefois, si l'effort est individuel, il ne peut se faire isolément. En effet, comme nous l'avons vu, le cheminement vers la lumière est tortueux, et il s'agit de l'interpréter, car c'est un monde symbolique, dont le sens est seul accessible à l'initié.

C'est " le sage qui possède un haut degré d'expérience spirituelle " qui a autorité pour comprendre le symbolisme du monde imaginal. Ainsi le monde imaginal est individuel, mais sa compréhension est l'apanage des " justes ", et pour la tradition shîite, de l'Imam, le légataire spirituel du Prophète. Donc plus on est initié, et plus on peut communiquer avec le monde imaginal, réservoir de sens d'où découle la réalité quotidienne. Il s'agit de dévoiler, de " désocculter " ce qui est caché (bâtin) sous ce qui est apparent (zâhir).

Pour bien comprendre ce qui détermine et fonde le monde imaginal, il nous faut insister sur un point essentiel, qui est le retour aux sources. En effet, il faut noter que pour la tradition mystique, la matière est tombée dans l'obscurité, elle est un dévoiement de la lumière. Et le monde imaginal lui permet d'être reliée à la lumière initiale. Désenténébrer est revenir à la source. Pour la gnose islamique, l'homme n'expie pas de péché originel, c'est un exilé (gharîb) sur terre, et il lui faut prendre conscience des raisons de cet exil afin d'adopter l'attitude adéquate pour revenir chez lui.

Nous arrivons donc à un monde qui existe tout en n'existant pas, qui est un espace de médiation entre la matérialité obscure et les idées pures, où les hommes sont représentés par des anges et les désirs par des images, et dont la compréhension est réservée aux Initiés, seuls capables de comprendre le symbolisme des représentations. De plus, c'est un monde vécu au présent, et qui oriente effectivement la vie quotidienne. Arrivé dans ce monde, on atteint ce point de suspension et de réversibilité, où les choses redeviennent possibles.

Le monde imaginal, tels que nous l'avons présenté, se présente comme étant invisible, indéfini, connu seulement par la voie symbolique, et donc appréhendable uniquement par la voie apophatique.

Monde imaginal et modernité



Voyons maintenant s'il est possible d'exister sans monde imaginal, autrement dit, la modernité, en tuant Dieu, a-t-elle aussi supprimé l'apophatique ? A-t-elle réellement évacué toute négativité, et se réalise-t-elle uniquement sur le mode positif ? Nous allons étudier ce point en confrontant l'imaginal à des éléments caractéristiques de la modernité, à savoir l'économie, la science et la psychanalyse. En effet, ces trois concepts ont été créés par la modernité et sont porteurs de l'idée de sa positivité fondatrice.

Monde imaginal et économie

Rappelons d'abord, comme l'a bien montré A.Schütz, qu'un fait social n'existe que parce qu'un groupe social s'accorde pour y croire. Prenons par exemple tel bout de papier rectangulaire que nous manipulons tous les jours : il ne vaudra " 20 euros " que par convention, c'est-à-dire parce que nous croyons qu'il y a quelque part (à la Banque Européenne ou ailleurs) quelqu'un qui a le pouvoir de définir les conditions auxquelles il peut être considéré comme équivalent à une quantité déterminée d'argent. L'économique, figure emblématique de la modernité, devrait a priori être de la matérialité pure et dure. Or il n'en est rien. N'oublions pas la formule d'Adam Smith, qui dit que le marché est régi par " une main invisible ". On n'est pas loin d'un monde imaginal. Bien sûr, il suffirait de plonger dans les traités d'économie et les formules monétaristes pour expliquer pourquoi le billet de 20 euros a cette valeur de 20 euros. Le propos ici n'est pas de définir la réalité matérielle ou logique de tel ou tel monde, mais plutôt d'adopter une démarche phénoménologique et compréhensive. Si l'on se place du côté de l'économie comme expérience vécue, chacun la vit en fonction de sa croyance : libérale, marxiste, centriste, etc. C'est ainsi, pour que la croissance soit au rendez-vous, qu'il est très important de tenir compte du moral des consommateurs, qu'il faut faire attention à la confiance des investisseurs, qu'il faut sacrifier à la sérénité du marché.

Un autre exemple nous est donné par les centres commerciaux. M. Maffesoli dans " La contemplation du monde ", développe l'idée pour les supermarchés et les shoppings centers, en mettant en avant le rôle de communion avec les autres. Il souligne « le rôle symbolique que ne manque pas de jouer la profusion d'objets, et surtout leur mise en valeur, la réclame dont on les pare [...] Il n'est d'ailleurs pas neutre que l'on baptise ces centres avec des noms qui fleurent bon l'Antique : Agora, Forum, Polygones, etc » [7]. Ce que l'on retrouve aussi dans une campagne publicitaire pour un grand magasin rive gauche, quand elle affiche ce slogan qui parle de lui-même: " Il existe un endroit où tout se passe comme vous l'avez toujours rêvé ". On dirait une accroche créée par Dieu pour le Paradis !

Mais l'idée n'est pas nouvelle, on la retrouve déjà chez Zola. Rappelons nous Denise, qui arrive de sa province, et va au " Bonheur des Dames ". C'est l'extase, l'émerveillement. Elle entre dans une sorte de transe devant la diversité et la richesse des soieries et étoffes exposées : « cette maison énorme pour elle lui gonflait le cœur, la retenait émue, intéressée, oublieuse du reste », et « dans la grande ville noire et muette, le Bonheur des Dames flambait comme un phare, et semblait à lui seul la lumière de la vie et de la cité ». L'intuition de Zola dans ce roman, est que la production industrielle n'est pas seulement rigueur et domination de la nature, mais aussi enchantement et merveilleux. En tout cas, l'expérience vécue par Denise l'est bien en tant qu'enchantement.

Et comme le dit Pascal Bruckner dans " La tentation de l'innocence " (tout un programme) : on se rend dans ces lieux d'opulence « pour vérifier que le dieu de la richesse existe, qu'on peut la toucher du doigt, la frôler, la renifler. On hume ici un arôme de Terre Promise où le miel et le lait coulent en abondance, où l'humanité est enfin rachetée de ses faiblesses », et il fait cette remarque si ironique, et donc si juste : « pendant la guerre du Golfe, en Arabie saoudite, les troupes américaines protégeaient l'accès aux puits de pétrole, les forces arabes (Egyptiens, Saoudiens, Marocains) l'accès à la Mecque. Chacun ses lieux saints ! » [8].

S'il est un terme à retenir pour définir l'économie, ce serait la main invisible du marché, terme on ne peut plus apophatique, tant dans sa dimension négative que dans son contenu symbolique.

Monde imaginal et science

Un autre exemple est donné par la science. Croire en la science, c'est d'abord croire à l'ordre du monde. Un ordre à découvrir, et à mettre en équation. C'est la formule d'Einstein : " Dieu ne joue pas avec les dés ". Ce monde n'existe pas, tout en existant. D'ailleurs P. Solié parle de révélation scientifique, pour bien montrer la composante mystique de la Science, en notant que « les mystiques, qui, pourtant, fondent science et grandes religions, se diversifient paradoxalement en sectes, en écoles, quand ce n'est pas en individus particuliers » [9] .

On entre dans la Science comme on entre dans les Ordres. Là aussi, le monde scientifique est vécu de manière imaginale : personne (à part les spécialistes, et encore !) n'a vu un atome, un quark, ou 10 GEV. Bien sûr, nous voyons des manifestations, mais par là nous ne faisons qu'adopter une attitude apophatique. Il y a peu de différences entre une croyance scientifique et un autre type de croyance. C'est ce qu'exprime M. Maffesoli, en faisant référence à l'espace vécu symboliquement, quand il dit : « ce pourra être la représentation mythique du monde antique, ou la représentation scientifique qui prévaut, la différence est de peu d'importance » [10]. D'autre part, rappelons nous le besoin des physiciens au début du siècle, notamment W.Paüli un des fondateurs de la mécanique quantique, de s'appuyer sur les conceptions orientalistes du monde, hindouistes en l'occurrence, afin de se placer dans un monde imaginal, où l'indivision et le non déterminisme sont

possibles.

L'objectif de la Science est de tout mettre en équations, en fait de schématiser le monde à travers des formules qui le décrivent. Or ce qui caractérise le plus une équation c'est la lettre x. Quoi de plus indéfini, de plus symbolique, donc de plus apophatique donc que cette lettre x, si représentative de la Science ?

Monde imaginal et psychanalyse

Adoptons ici aussi une démarche phénoménologique. Quelqu'un se fait psychanalyser. Quel est le sens visé ? Si on posait la question, la réponse du patient serait pour supprimer son angoisse. Ce qui ne serait pas éloigné de la réponse que ferait un adepte du Temple Solaire ou du Bouddhisme. Pour cela, il s'adresse à un psychanalyste, qui par la technique de la talking-cure (en fait, le récit de vie) va l'emmener vers son inconscient. Puis en appliquant la méthode fondamentale, et en en interprétant tous les symbolismes, va l'emmener finalement vers son origine des choses, et lui permettre ainsi un nouveau départ dans la vie.

Sohrawardi n'aurait pas mieux dit !

Reprenons les différents éléments plus en détail. Et d'abord l'inconscient. C'est un pays imaginaire, et pourtant qui existe puisque nous y croyons. Tout le monde semble oublier que ce n'est qu'une hypothèse que Freud a émise. Dans son fameux article de 1915 sur l'inconscient, Freud dit et répète que l'inconscient est une hypothèse, hypothèse nécessaire pour rendre compte de certains faits qui échappent à la conscience. Ce que résume F. Roustang en disant qu' « on devrait une fois pour toutes rayer de notre vocabulaire l'expression : Freud a découvert l'inconscient. En réalité, ce qui n'est pas du tout la même chose, Freud, pour rendre compte de certains faits, a inventé l'inconscient » **[11]**. Si on croit en l'inconscient, le reste en découle. De même, si on croit en Dieu le reste en découle. L'Islam ne s'y est pas trompé, en mettant la profession de foi comme premier des cinq préceptes. F. Roustang, psychanalyste de son état, le dit clairement : « Si les dieux n'étaient au fond que des hypothèses imposées aux Anciens pour surmonter leur sentiment d'étrangeté, nous ne devons pas craindre de penser que l'hypothèse de l'inconscient, qui répond aux mêmes angoisses, est le nouveau nom, apparemment scientifique, des dieux d'autrefois. Le succès de Freud ou de certains de ses successeurs est sans doute à chercher dans le fait qu'ils ne nous ont pas fourni un seul petit dieu, mais un véritable panthéon où chacun peut venir puiser à sa guise » **[12]**.

Donc pour le patient - adepte, il s'agit d'atteindre ce monde. Pour cela, il lui faut un psychanalyste -guide, imam. A travers le récit de vie, les fantasmes, les rêves, les lapsus, etc, le guide va montrer le chemin. Pour cela, en tant que légataire spirituel, il va utiliser ce que le Prophète a dit (c'est-à-dire Freud pour la ligne orthodoxe, Lacan, Klein ou d'autres pour les divers schismes). Pour comprendre la démarche, appuyons nous encore sur ce que dit F. Roustang : « Vous est-il arrivé de suivre le sens d'un terme freudien en vous aidant du Vocabulaire de psychanalyse de Laplanche et Pontalis ? L'expérience est toujours la même. Chaque terme, à travers toute une série de transformations, reçoit des sens variés qui, à la fin, font apparaître une contradiction. Autrement dit, chaque terme signifie une chose et son contraire » **[13]**. En fait, cela est cohérent avec la théorie de l'inconscient qui suppose la cohabitation de termes opposés : elle ne connaît pas la négation. On arrive donc au fait que tout est alors possible, nous arrivons à ce point de suspension, le milieu, où les choses redeviennent possibles, " la promesse de l'aube " pour reprendre le titre d'un roman de Romain Gary. Donc le gourou permet au fidèle d'arriver à la source des choses. Le fidèle doit alors faire des sacrifices dont le meilleur symbole dans notre culture est l'argent.

Nous voyons donc bien que la psychanalyse est vécue sur le mode imaginal : elle fait référence à un espace qui existe sans exister (l'inconscient), pour y accéder il faut un guide car le chemin est truffé de symboles, et le but est métanoïque : un retour au moment de l'unité, afin de rendre un nouveau départ possible.

De plus, les choses sont encore plus claires si on adopte non plus le point de vue freudien mais jungien. En effet, si pour Freud, le fondement des psychoses est somme toute dans le complexe d'Œdipe et de l'interdit de l'inceste qui représente une castration symbolique avec la mère, pour Jung il en va autrement : le retour à la mère a pour fonction d'activer les archétypes fondateurs : Puer, Senex, Anima, Animus, …Pierre Solié, un des meilleurs spécialistes de Jung, a bien montré la différence avec Freud et la proximité avec H. Corbin. Il n'hésite pas à qualifier « l'expérience psychanalytique comme une expérience gnostique (mystique, au sens le plus large) », et remarque que pour cela, « il faudra d'abord nous rendre compte que cette conjonction ne nous est pas fournie par l'expérience psychanalytique freudienne, victime encore de la dualité radicale de la res cogitans et de la res extensa » **[14]**. Autrement dit, Freud n'a pas pu dépasser l'épistémè de son temps et sa logique dualiste et du tiers exclu : soit oui soit non. Or ce dualisme n'est plus de mise, comme le dit aussi P. Solié : « Le système symbolique patriarcal (androcratique) occidental – helléno-judéo-chrétien – craque de toutes parts depuis le cri déchirant de Nietzsche, que prolongent la Première Guerre Mondiale et la saga marxiste, la Deuxième Guerre Mondiale et la bacchanale hitlérienne. Et celle-ci se poursuit sous nos yeux lorsque Polpot signe péremptoirement l'unanimité violente de la crise sacrificielle généralisée planétairement. [...] Personne ne devrait garder les yeux fermés – telle l'autruche - devant ce naufrage culturel. Il est dans le couple où l'on ne distingue plus le masculin du féminin. Il est dans la famille où l'on ne distingue plus le père de la mère. Il est dans les groupes sociaux où l'on ne distingue plus le maître de l'esclave. Il est dans les groupes religieux où l'on ne distingue plus le sacré du profane. Il est dans les groupes politiques où l'on ne distingue plus la droite de la gauche. Il est dans les groupes internationaux où l'on ne distingue plus l'exploitation capitaliste de l'exploitation communiste de l'homme par l'homme. Il est partout, même dans

l'Orient désormais contaminé. Il est dans la dislocation des hiérarchies. Il est dans la volonté de morcellement des Etats par ses provinces étouffées. Il est – et je parle en clinicien, non en moraliste – dans la dissolution des mœurs, dans le sexe infernalisé sous le fallacieux prétexte de le libérer » [15]. Et ce délitement des valeurs de la modernité, le freudisme ne peut totalement le penser, tant la psychanalyse freudienne est fille de son temps. Et c'est vers Jung qui permet de faire le lien entre psychanalyse et imaginal : « La psychologie freudienne – et lacanienne- est restée dans le dilemme Désir (pulsionnel) – Loi (symbolique). Elle court-circuite radicalement, ou presque, l'Eros, le dieu Eros, l'imaginal Eros, le daimon Eros. Pour elle, il n'existe que le démon éros (pulsionnel, imaginaire). Elle ignore l'intermédiaire – le métaxu, disent les Grecs – entre Désir et Loi » [16]. Et le freudisme particulièrement n'arrive pas à dépasser ce dualisme, ce qui n'est pas le cas de l'approche jungienne. En effet, pour Jung, il y a une conjonction entre le psychique et le physique, fondée notamment sur la synchronicité, concept qui permet à Jung de lier les événements non pas selon la relation matérielle et logique de cause à effet, mais par une relation immatérielle basée sur le sens. Et comme le précise M. Leterrier dans l'article sur la synchronicité : « Jung appelle synchronicité la survenue fortuite et concomitante de deux événements sans lien de cause à effet, cette coïncidence prenant un sens pour la personne qui en est le sujet ou le témoin » [17], en précisant que la synchronicité suppose l'idée d'Unus Mundus, c'est-à-dire un monde où l'esprit et le corps forment une unité. « C'est là, proprement parler, le monde propre de l'âme et du déploiement de l'imagination créative : le monde structuré par les archétypes en tant que formes vides mais causatrices » [18]. Nous retrouvons l'idée de forme chère à Simmel, mais surtout le monde imaginal de H. Corbin. D'ailleurs pour P. Solié, il y a plus qu'une analogie entre l'imaginaire de Jung et l'imaginal de Corbin : « L'imaginaire (au sens de Lacan, fusionnel) ne se distingue guère de l'imaginal (au sens de Corbin, conjonctionnel) » [19] et il précise dans sa définition de l'imaginal, que celui est « défini [par H. Corbin] à partir du vieux mundus imaginalis néo platonicien, qui se rapproche du monde des archétypes de Jung » [20].

Là aussi, si nous voulons retenir un terme caractéristique de la psychanalyse, celui d'inconscient s'imposerait aisément, terme là encore on ne peut plus apophatique.

En définitive

Il y a 100 000 ans, l'homme a commencé à enterrer ses morts, et les rites funéraires traduisent alors la naissance du sentiment religieux et spirituel. C'était l'Homo sapiens neandertalensis. Ce n'est qu'avec l'Homo sapiens sapiens, soit 30 000 ans plus tard, qu'il il inventa l'art, et encore quelques millénaires plus tard qu'il a commencé à produire sa propre nourriture [21]. D'abord la pensée spirituelle, avant toute autre caractéristique, et les situations qui se présentent à lui, l'homme les vit de manière transcendantale, à travers un monde imaginal, indéfini et vécu sur le mode symbolique, et appréhende la connaissance à travers la voie apophatique. On a cru que la modernité et son cortège rationnel, scientifique et industriel ont détruit cette forme de connaissance en privilégiant une voie positiviste et cataphatique. En fait, il n'en est rien, et nous avons vu que même dans les domaines les plus emblématiques de la modernité, la dimension apophatique subsiste et est même fondamentale : l'économie par la main invisible, la science par la lettre x dans les équations, et la psychanalyse par l'inconscient. Tous termes sont non seulement indéfinis et négatifs, mais aussi chargés de symbolisme.

On cherche toujours le génie de l'homme : on le place parfois dans le rire, dans le langage, ou encore dans le sens esthétique. Peut-être serait-il tout bonnement dans la spiritualité et cette faculté de créer l'image entre le percept et l'intellect, et d'aborder la connaissance par l'apophatique.

Notes

1] H. de Lumley, L'homme premier, Editions Odile Jacob, 1998.
2] H. Corbin En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques, Tel Gallimard, 1971.
3] H. Corbin Corps spirituel et Terre céleste, Buchet Chastel, 1979, p.69.
4] H. Corbin, ibid, p. 9.
5] H. Corbin, Corps spirituel et Terre céleste, Buchet Chastel, 1979, p. 10.
6] Encyclopaedia Universalis, article Imaginal.
7] M. Maffesoli, ibid, p. 113.
8] P. Bruckner La tentation de l'innocence, Grasset, 1995.
9] P. Solié Psychanalyse et imaginal, Imago, 1980, p. 15.
10] M. Maffesoli, La contemplation du monde, Le Livre de poche, 1996, p. 104.
11] F. Roustang Comment faire rire un paranoïaque ? Odile Jacob, 1996, p. 83.
12] F. Roustang, ibid, p. 82.
13] F. Roustang, ibid, p. 84.
14] P. Solié, Psychanalyse et imaginal, Imago, 1980, p. 18.
15] P. Solié, ibid, p. 19.
16] P. Solié, ibid, p. 33.
17] Article Synchronicité par M. Leterrier in A. Aignel Le vocabulaire de Carl Gustav Jung, Ellipses, 2005, p. 87.
18] M. Leterrier, ibid, p. 89.
19] P. Solié Psychanalyse et imaginal, Imago, 1980, p. 18.
20] P. Solié, ibid, p. 197.
21] H. de Lumley L'homme premier, Ed. Odile Jacob, 1998, p.11.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales





El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

LA PLACE DE LA VIOLENCE DANS L'AMÉRIQUE DU SUD : LE BRÉSIL

Vanderlan Silva

vanderlansilva@uol.com.br
Docteur en Sciences Sociales à la Sorbonne, Professeur et chercheur à l'Université Fédérale de Campina Grande - Brésil.

La société brésilienne est profondément marquée par la diversité culturelle. Elle s'est formée à partir de peuples d'origines diverses, parmi lesquels les Portugais, les Indiens et les Africains ont été les principaux contributeurs du processus de formation de la nation brésilienne. Le pays est composé de cinq régions géographiques qui gardent entre elles des différences culturelles telles qu'elles pourraient former des pays différents. Conjonction dont il faut dire qu'elle n'est jamais finie, mais qu'elle est bien au contraire toujours en train de se configurer, réactualisant de vieux éléments, et profitant des nouveaux pour recomposer une trame sociale, dont la consistance ressemble à celle de la neige, parfois dure et parfois fluide. Comment faut-il comprendre la violence dans un pays comme le Brésil, où les gens parlent souvent de leurs allégresses, fêtent l'esprit pacifique du pays, célèbrent l'absence de grandes guerres dans son processus historique, exaltent la grâce de ne pas connaître de catastrophes naturelles, comme les tremblements de terre ou les éruptions volcaniques?

Y aurait-t-il des contradictions entre ce que les brésiliens affirment d'eux mêmes et la présence marquante de conflits au sein de cette société sud-américaine?

Mais d'abord, qu'est-ce que la violence? Quels sont les éléments à partir desquels elle peut se produire? Quels sont les objectifs de ce phénomène? A-t-il d´ailleurs des objectifs? Ici, on travaille avec une notion selon laquelle la violence exprime une sorte de structure anthropologique **[1]** pénétrée par plusieurs éléments, comme par exemple «des désirs, des passions, des besoins» **[2]**. En effet, le conflit, la violence, n'est pas un phénomène exogène à la vie sociale. Bien au contraire, sa manifestation aide en quelque sorte à édifier la vie sociale elle-même. Comme l'a affirmé Maffesoli, «la violence est un élément essentiel de la construction symbolique du social» **[3]**.

En tant que structure anthropologique, la violence se configure aussi comme une expression des rapports sociaux entre les individus. Par conséquent, l'utilisation d'une raison utilitaire, qui essaie d'exclure les sentiments, et perçue par certains dans la modernité comme élixir contre la violence, en arrive paradoxalement à servir à produire d'autres formes de violence.

Insistons sur le fait qu'en choisissant d'étudier la violence dans la société brésilienne, on ne cherche pas à canoniser un tel phénomène. Il ne s'agit pas pour autant de «le stigmatiser à priori» [4]. On part ici de la perspective « que l'anomique est dans l'air du temps » [5] et bien sûr, dans les rapports sociaux quotidiens au Brésil.

Des images de la violence fondatrice

Les images de la violence jalonnent l'imaginaire brésilien. Dès l'aube des temps du Brésil, ordre et désordre se mélangent dans le ciel tropical du «pays de la samba, du carnaval et du football et des belles femmes», que les habitants du Brésil aiment à se figurer en utilisant de puissants clichés. Et tous les jours, les images et les mots symboliques circulent et sont à la disposition des groupes et des individus qui les utilisent comme des fils à partir desquels ils se constituent en maillons de la dynamique sociale brésilienne. En effet, l'ensemble de ces éléments symboliques varie en consonance avec la disposition que chaque époque aide à créer. En même temps, il y a des images qui opèrent dans des sens différents et qui révèlent et expriment à leur manière les configurations conflictuelles présentes au cœur de la société même. Cela se produit par exemple pour les conflits, les violences et leurs diverses formes d'expression.

Les différentes époques historiques que le Brésil a connues portent chacune leur dénomination : Colonisation, Esclavage, Premier et Second Empires, Vieille République, l'Etat Neuf, Dictature Militaire, (re) Démocratisation etc. Évidement, certaines se chevauchent dans le temps. Si l'on fait référence à ces époques brésiliennes, c'est pour montrer quelques-unes des grandes scènes sociales, où pour ainsi dire les conflits se sont faits et se font toujours présents, tout comme les représentations des violences. Il est indéniable que les conflits, les pratiques de violences changent avec l'«air du temps » de chaque époque, et que leurs représentations trouvent en conséquence elles aussi de nouvelles formes d'expressions.

Ainsi, il s'agit, avant tout, de comprendre ce qu'étaient les configurations sociales de chaque période, tout comme d'appréhender comment les violences y ont été vues et traitées. En même temps, il s'agit de savoir s'il y a eu des continuités, des ruptures, des configurations nouvelles dans la pratique des violences et dans leurs images respectives entre des périodes différentes. Dans quelle mesure des figures dévoreuses, comme c'est le cas de celle du monstre, sont-elles utilisées à chaque moment pour se référer aux conflits et aux violences?

Cet enracinement dynamique est rempli de forces positives et de forces négatives, ou, autrement dit, d'éléments de construction et de désordre. En effet, cette «perdurance» d'éléments paradoxaux n'a rien d'étrange dans les rapports sociaux quotidiens au Brésil. Principes pathologiques et normes se mélangent, se confrontent et vivent dans un processus permanent de combat et d'intégration dans divers domaines de la vie sociale.

L'expansion portugaise, l'imaginaire chrétien et la découverte du paradis

La découverte du Brésil reste une question polémique chez les historiens. Pour les uns, ceux qui défendent l'hypothèse de l'intentionnalité, la mission de la flotte commandée par Cabral avait parmi ses objectifs, celle de partir à la rechercher du Brésil [6]. Pour les autres, ceux qui défendent la force du hasard, la découverte du Brésil (s'est produite au cours d'un détour de la route vers l'Inde) a été la conséquence d'un détournement de la route principale qui conduirait à l'Inde qui a été faite par Cabral. En tout cas, ce qui nous intéresse est qu'avec l'arrivée des Portugais au Brésil, commence à se construire une longue histoire de contacts, d'échanges, de conflits, d'amitié, de domination, de soumission, de violence, de circulation des images et de changements socioculturel entre ceux qui arrivent (conquérants) et ceux qui étaient déjà là (les autochtones).

Un de ces écrivains, officier de l'armée portugaise, en écrivant au Roi portugais pour lui raconter la découverte d'une nouvelle Terre, a écrit une lettre dans laquelle il décrit la présence des autochtones, et ses impressions sur leurs vies. Des images qui sont restées dans l'Histoire Brésilienne comme des images contestées, acceptées, niées, soupçonnées, louvées, revisitées, utilisées. Mais qui sont restées quand même comme des images référentielles, toujours remarquées, pour le bien et pour le pire, et qui ont servi, au fur et à mesure que le temps passe, comme des images du patrimoine imaginaire (culturel) brésilien. Grâce à tout ça, aujourd'hui la «Carta do Achamento do Brasil » est célèbre au Brésil comme la lettre fondatrice du pays.

En admirant et en prenant des notes sur la terre que la flotte du capitaine Cabral venait de rencontrer, Caminha écrivait aussi sur les premiers autochtones qu'ils ont rencontrés sur cette terre.

"Ils sont bruns, un peu rouges, de jolis visages et beaux nez, bien faits. Ils marchent nus, sans aucune couverture. Ils ne se posent pas la question de couvrir ou laisser de couvrir leurs pudeurs. A ce sujet ils sont de grande innocence ." [7]

Le regard de l'auteur dans la lettre fondatrice du Brésil, et sur ses rencontres exprime bien la vision originelle d'un homme d'un continent marqué par plusieurs guerres, famines et par une période d'une crise transitoire entre une ère qui venait de fermer le rideau, le Moyen Âge et l'autre que commençait à voir la lumière du jour, l'ère des grandes conquêtes coloniales. La réalité était tellement différente que le lusitanien semble avoir été beaucoup impressionné en rencontrant les gens du nouveau continent, au cœur des tropiques. Cet écrivain chrétien semble trouver ailleurs la pureté, la nature comme si elle était au début du temps chrétien et des gens

comme s'ils étaient en état présocial, ainsi le manifesteront plus tard les philosophes contractualistes [8].

Il faut remarquer que jusqu'au moment du débarquement du 22 avril 1500, les Portugais pensaient que la terre trouvée était une île et grâce à ça, ils l'avaient nommée Île de Vraie Croix. Un an plus tard, la Nouvelle Terre du Roi Portugais deviendrait Terre de Sainte Croix, toujours en rendant hommage à la croix catholique. En 1503, la propriété royale est devenue définitivement le Brésil, grâce à l'arbre qui ressemblait à la braise et qui servait à colorer des tissus en Europe. Arbre de grande valeur commerciale en Europe, cela explique pourquoi le bois brésil a été la principale source de l'exploitation portugaise au Brésil pendant les premières décennies du XVIème siècle, puis cet arbre constitua une des principales raisons de conflits entre les portugais et les autochtones.

Au fur et à mesure que les Européens avançaient dans leur connaissance du Nouveau Monde, cela représentait une forme ouverture du paysage vieux monde et leurs problèmes. L'ouverture des nouveaux rideaux naturels et sociaux révélait nouveaux airs, autres formes possibles d'existence. La paix, enfin, semblait avoir été retrouvée dans un monde distant, dans lequel, apparemment, le conflit n'existait pas. Tout semblait être en harmonie. Le scénario de beauté naturelle et 'd'ingénuité' des peuples indigènes confirmaient que le rideau du paradis venait de s'ouvrir. Comment explique-t-il un tel monde ?

"Emprisonnés comme se trouvent ces hommes-là, dans leur généralité, leur conception nettement médiéval, on peut supposer, devant les terres récentes trouvées, ils ont fait la connaissance, avec leurs propres yeux, ce que dans leur mémoire s'est fixé des paysages et de rêves décrits en tellement de livres, et que par la constante réaffirmation des moindres détails, devraient appartenir déjà à une fantaisie collective » [9].

Les aventuriers ont contribué, chacun à leur façon et ensemble, à réactualiser l'imaginaire européen. C'était le temps de l'éternel printemps qui arrivait, avec leurs températures douces, différemment de la variation tellement présente en Europe.

La question à se poser est de savoir pourquoi au début de la colonisation les portugais ont mis l'accent sur les images qu'on peut considérer comme des images plutôt positives, même si l'on sait bien, qu'il y avait aussi chez les portugais des images qui ont été perçues comme négatives? Les images qui ont été utilisées comme référence au diable ont servi comme des preuves d'une telle affirmation de l'existence du Mal. Peut-être on a déjà une réponse à une telle question, en disant que les terres découvertes du Nouveau Monde représentaient en toute sorte une certaine projection/confirmation d'un paradis sur Terre.

Un peu plus tard, cet imaginaire européen sur le Brésil et leurs habitants a beaucoup influencé l'ensemble de l'imaginaire que la société brésilienne allait elle-même se faire au fil des siècles de sa construction.

Il est clair que la majorité de ce qui nous arrive aujourd'hui comme des images d'échantillons de l'aube du Brésil, c'était surtout des images des Portugais qui ont laissé comme héritage, parce que c'était eux qui parlaient, qui exprimaient leur imaginaire, qui écrivaient et transmettaient leurs visions et pratiques de monde.

De cette source imaginaire commune sur le pays tropical, on voit sortir plusieurs images sur les habitants du nouveau monde. Images parfois contradictoires et complémentaires, qui glissaient à tort en accord avec l'utilisation que les gens ont faite; des images qui présentaient les gens récemment rencontrés au nouveau monde comme des barbares ou comme des anges qui avaient beaucoup de choses à apprendre aux gens du vieux continent.

Nous pouvons toujours souligner l'importance de telles images pour la construction d'un imaginaire proprement brésilien. Et ce, dans la mesure où elles parlent des peuples indigènes brésiliens dans un premier moment et dans la mesure où de telles images vont être réappropriés par l'ensemble de la société brésilienne, qui va les réutiliser, autant que des images référentielles auxquelles vont être mélangées des autres images qui viendraient de plusieurs origines, africaines et indigènes pour former un imaginaire proprement brésilien. Et, pour bien mettre l'accent sur l'importance de ces images dans le quotidien actuel de la société brésilienne, il faut qu'on entende ce qu'a dit Claude Lévi-Strauss: " La recherche des commencements l'intéressait dans la mesure où elle pouvait éclairer les problèmes de notre temps" [10].

Nature et culture dans l'imaginaire de la violence au Brésil

Aussi loin que l'on remonte dans l'histoire du Brésil, la nature a toujours été un thème présent dans les discussions et les représentations faites de ce pays. Les premiers aventuriers portugais ont d'abord été marqués par la majesté de ce paysage naturel, où la beauté flamboyante des forêts et la grande diversité des espèces animales et végétales semblaient si distinctes de celles qu'ils étaient habitués à voir. La nature reste encore aujourd'hui gravée dans l'imaginaire brésilien comment étant l'une des plus grandes qualités du pays. L'abondante présence de grandes rivières qui parcourent le pays et l'existence de nombre de minéraux précieux, alliées au fait que le pays ne connaît quasiment pas d'accidents naturels importants, ont largement conduit les habitants du Brésil à élaborer des visions selon lesquelles leurs pays est un espace de paix. Ceci se révélera ensuite dans l'imaginaire brésilien comme l'image d'une bénédiction divine.

Les images d'un lieu sacré et béni, plein de beauté, se trouvent représentées dans les domaines de la vie



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

sociale les plus variés. Dès les débuts de la colonisation, le religieux jésuite José de Anchieta comparait les aspects naturels du Brésil à ceux du Paradis Céleste. Les images d'un paradis naturel aux beautés éclatantes se feront toujours présentes dans l'imaginaire brésilien. C'est l'icône « d'un pays tropical, béni par Dieu et beau par nature…» **[11]**. Ce sont des images comme celles-ci qui vont produire auprès des habitants du pays la sensation de vivre dans un endroit tout à fait singulier, choisi par sa beauté.

On peut surtout remarquer ceci dans les régions du littoral. C'était d'ailleurs sur la côte que furent conçues les premières images positives de la nature brésilienne. Ce n'est pas par hasard que ces représentations sont toujours présentées sous un jour lumineux. C'est tout un ensemble de processus de réactualisation et de (re) signification des images qui s'est fait au fil du temps. De nos jours, les plages sont devenues de grands théâtres où l'on exhibe et contemple les corps. Avec toute la mythologie de la mer, le littoral au Brésil fut au début de la colonisation la porte d'entrée pour tous ceux (aventuriers et esclaves) qui venaient d'ailleurs. Aujourd'hui encore, ces images bercent encore l'imaginaire tropical.

Il existe en revanche, au-delà de cette représentation douce et agréable de la nature, des forces perçues comme presque totalement sauvages, et qui se présentent sous la forme d'espaces inhabités par l'homme ou dans lesquels l'être humain survit au mieux avec difficulté. L'imaginaire brésilien est aussi rempli de ces images d'un environnement naturel que les forces humaines ne contrôlent pas, où les règles à suivre sont des règles dictées par des forces sauvages, celles d'animaux dangereux et d'un milieu naturel aride paraissant exiger des hommes qui y vivent tant de bravoure. Ces images vont bien sûr connaître des variations sous l'influence des référentiels de valeurs socioculturelles de chaque génération, mais cette espèce de dichotomie complémentaire sera, d'une manière ou d'une autre, toujours présente dans l'imaginaire brésilien. Nous voyons ainsi que la nature exprime ce grand modèle, arborant soit le visage de l'harmonie et de la tranquillité, soit la face de l'aridité et des forces intrépides.

Dans ce dernier cas, la nature se distancie des grands événements humains ; elle reste éloignée des agglomérations humaines et fuit le contrôle des hommes. Cette nature se replie sur elle-même et se dévoile comme un univers quasiment impénétrable. C'est un environnement qui attise de grands cauchemars, et laisse transparaître de vrais défis à ceux qui veulent le pénétrer. C'est l'image de l'obscurité d'un ventre inconnu, rempli de possibilités et débordant de périls, qui apparaît comme la représentation incisive d'un monde distant et intrépide, et qui est, en même temps, source de fascination.

Au fil du temps, au Brésil, cette image d'un univers aventureux se matérialisera sous les traits de l'intérieur brave, de la vaillante campagne, du sertão avec ses terres arides où la vie se déploie avec difficulté, la caatinga, les forêts et les jungles, entre autres, qui vont mobiliser tout l'imaginaire d'un monde qui apparaît quasiment étanche. Dans l'imaginaire, chacun de ces éléments va mobiliser l'image de cette nature indomptable. C'est l'intérieur des terres, au-delà de la côte, qui fut pénétré par les aventuriers bandeirantes à la chasse des « êtres sauvages » qui le peuplaient, les Indigènes. Ce sont aussi les sertões de jadis occupés par les sertanistas avec leurs projets humanistes, apportant le pacifisme et la civilisation aux peuples autochtones, ou encore les hautes terres vues comme lieux de toutes sortes de malheurs : «esse sertão sofredor/ sertão das mulher séria/ dos homens trabalhador» **[12]**; sertão des cangaceiros et des justiciers ; terres où la violence permanente donne le ton des rapports sociaux. Ce sont aussi les favelas, espace urbain perçu comme sauvage, où l'imaginaire de la barbarie se cristallise dans la ville et d'où toutes les vagues de violence semblent partir pour se briser sur la vie des citadins.

Voilà, les images des environnements naturel et social qui nous accompagnent et nous modèlent. On voit bien la forte présence d'un équilibre qui oscille entre la solidité et la fluidité des figures du bien et du mal dans l'imaginaire et la manière dont ces figures vont partager et occuper le monde réel à partir de l'espace géographique. Des mondes qui dans leurs côtés positif et négatif restent toujours à la fois distants et étrangement proches. En effet, c'est le mélange de ces deux figures qui donne un visage aux rapports sociaux au Brésil, ceux de la campagne vis-à-vis des grandes villes, des favelas vis-à-vis des centres-villes. Ces figures sont omniprésentes.

Tout au long de ce processus de construction du mythe de la paix, les artistes et les intellectuels joueront entre autres un rôle très important, dans la mesure où ils utilisent, reproduisent et diffusent à travers leurs œuvres et leurs discours des images qui sont dispersées dans l'ensemble de la société. Ceci révèle en même temps, sur un plan secondaire, l'existence de conflits, de violences, qui aide à créer une sorte d'invisibilité sociale des antagonismes et de leurs manifestations, présents même de manière diffuse dans la société.

Dans ce tableau de paix et harmonie, le sertão fait figure d'exception : cet endroit symbolise le mal, la discordance, les conflits, les désordres et les conditions si difficiles d'existence. Il s'oppose au littoral, où l'harmonie crée un univers propice à la reproduction de la vie, favorable à la civilisation. L'intérieur, le sertão, est devenu le lieu de tous les maux, une terre n'appartenant à personne. Et dans un univers où il ne semblait pas y avoir de lois civilisées, paradoxalement et complémentairement, les lois seraient la force du plus fort. «Le Sertão, c´est là où celui qui donne les ordres c´est le plus fort, le plus astucieux. Dieu, lui-même, quand il va venir, qu'il porte des armes» **[13]**.

Cela est, en effet, une empreinte et une expression présentes depuis toujours dans l'imaginaire brésilien et qui se font remarquer dans plusieurs domaines de la vie, notamment dans les expressions artistiques comme dans la littérature de cordel, dans les peintures, dans les traditions dites populaires, à la télévision, etc. Ces

manifestations en même temps qu'elles reproduisent des images, les font aussi circuler dans un cadre «qui a fait du sertão le centre d'une constellation symbolique essentielle pour la compréhension de l'imaginaire collectif brésilien" [14].

En même temps, les visions selon lesquelles les grandes villes, surtout celles qui se situent dans les régions Sud et Sud -Ouest du pays, seraient des endroits marqués exclusivement par l'ordre et par l'harmonie ont commencé à être repensées au cours des dernières décennies. Les grandes agglomérations urbaines aux infrastructures urbaines précaires, combinées avec des difficultés commence petit à petit à changer. Il est vrai que l'on ne peut pas considérer la ville, quelle qu'elle soit, comme un espace unique. Et dans les cas des grandes villes brésiliennes, il s'agit plutôt de villes brisées, divisées en des quartiers si différents qu'on a la sensation d'être situé dans des mondes complètement distincts et intouchables.

Ces quelques échantillons des violences qui jalonnent le trajet anthropologique de l'imaginaire brésilien permettent de démarquer une des caractéristiques essentielles des relations sociétales au Brésil. Mais la violence n'apparaît pas pour autant dans l'idéologie comme un élément constant. Tout au contraire, cet ensemble d'idées et valeurs qui ont cours dans un milieu social donné [15] essaye parfois de déguiser ou de masquer des éléments présents dans les rapports sociaux, dont la violence, pour mettre l'accent sur des préceptes plus positifs.

Et c'est bien le cas d'un pays comme le Brésil, qui est toujours empreint du mythe du paradis et de l'harmonie. Mais on peut penser que cette image d'un équilibre éternel est dans le fond une extension (et une actualisation) de la vision chrétienne du monde, qui tente de séparer le bien du mal, comme si ces deux forces étaient incompatibles. Cette perspective reste pourtant un paradoxe, puisque ces forces se contrebalancent et que l'une ne peut pas exister sans l'autre. Au niveau des représentations, il s'agit de survaloriser un ensemble d'images considéré plutôt positivement par rapport à celles qui sont désignées comme négatives.

Modernité et violence au Brésil

Dans le contexte de construction de la modernité et de la postmodernité, et avec toutes ses conséquences, on peut se demander si un pays comme le Brésil, plein de contradictions socioéconomiques (qui font qu'une partie de sa population a une qualité de vie semblable à celle de gens les plus riches d'Europe, tandis que d'autres vivent dans des conditions similaires à celles des pays les plus pauvres d'Afrique), de différences régionales et d'altérités culturelles si remarquables, peut être pensé à partir des concepts qui ont été construits à la base pour concevoir la réalité européenne.

Les changements des expressions violentes, soit dans le champ analytique, soit dans celui des manifestations empiriques, se présentent au Brésil à partir de nouvelles configurations perceptives qui se produisent avec l'arrivée de ce processus de la modernité civilisatrice. Il faut remarquer que c'est seulement au cours des dernières décennies du XXième siècle que le Brésil s'est transformé en un pays à prédominance urbaine.

L'absence de l'Etat dans les communautés les plus pauvres est notable, mais avant d'être un manque, une telle absence exprime une option politique de ceux qui, dans les jeux politiques, ont plus de pouvoir. La même police dont les patrouilles désertent la périphérie de São Paulo sert à contrôler le trafic des automobiles à l'entrée et à la sortie des classes des écoles où vont les enfants des catégories sociales moyennes [16].

Pour ceux qui appartiennent aux classes moyennes, les rues des villes tout comme les plages sont une sorte d'extension de leurs maisons, mais parfois ces mêmes espaces se transforment. Lorsque ces lieux sont occupés par quelques personnes appartenant à d´autres groupes sociétaux et qui d'une façon ou d´une autre passent d'une démarche pacifique à une posture active et parfois violente, alors la sensation d'insécurité est générée au sein d´un segment important de la population. Soudain, un monde beau et harmonieux se transforme en un lieu triste, violent, marqué par la destruction. Au fond, la violence est le patrimoine collectif de tous, mais en superficie, tout se passe comme si elle était l'attribut de quelques-uns, ceux qui sont, pour cette raison, à la fois menaçants et fascinants.

Tout comme le monde carcéral crée la figure du délinquant [17], la logique sociale de l'univers brésilien crée les figures responsables des actes de violence. Paradoxalement, ils sont localisés dans cet ordre violent pour aider à équilibrer l'ordre sociétal majeur. Comme le disait Foucault, localiser, classifier, réduire à un rôle, c'est déjà contrôler ceux sur qui les regards sociaux se posent.

Mais il faut rester attentif au fait que, si d'un côté on peut voir la violence comme un patrimoine collectif dont les groupes sociaux font usage de différentes manières, il y a d'un autre côté des auteurs qui pensent la violence, surtout celles qui sont commises par les groupes plus pauvres, comme des réactions aux violences qui viennent d'en haut, c'est-à-dire aux violences commises par les classes dominantes. Il s'agirait de la violence structurelle constante, comme l'a nommée Martuccelli [18]. Le sociologue français n'est pas le seul à avoir cette réflexion. Un autre auteur [19] parle même des violences des classes démunies comme d'une sorte d'auto réglementation de ces populations palliant la faiblesse de l'Etat brésilien dans la tentative de contrôle des conflits qui donnent naissance aux différentes formes de violences.

En effet, attribuer à l'usage de la violence physique par les individus les plus dominés la fonction de contre-réponse aux groupes dominants revient à réduire la violence à un seul rôle. Cela constitue en même temps

une tentative de donner à ces groupes l'image d'éternelles victimes de l'ordre établi, dans la mesure où les violences qu'ils commettent se voient dénuées d'un quelconque mal originel. Si les conditions matérielles peuvent expliquer l'incidence de la violence au Brésil, une telle explication est partielle parce qu'elle est incapable de comprendre pourquoi des groupes également démunis peuvent être moins violents que d'autres.

La perplexité causée dans la contemporanéité par la présence des conflits n'arrive pas avec n'importe quel type de violence, bien sûr, mais précisément avec celui qui utilise principalement les attributs de la force physique et qui est de ce fait vu comme la marque d'un passé ancien et révolu. Par conséquent, le regard moderne qui voit la violence physique comme provenant d'autrefois est semblable au regard des évolutionnistes de l'époque Victorienne observant les sociétés dites primitives. Toutefois, les conflits et les jonctions entre les valeurs (et les pratiques) du modèle parfois stérilisant de la modernité et les différentes voies de la vie sociétale provoquent le rejaillissement de formes archaïques d'expression, incluant la violence. C'est l'arrivée d'un temps marqué par la «synergie de l'archaïsme et du développement technologique» **[20]**.

Ce qui est donc vraiment en question, ce sont les représentations de la modernité. Il ne s'agit pas de penser que les « conséquences non prévues » puissent compromettre le modèle élaboré. Avant tout ces conséquences sont considérées comme indésirables. Et de ce fait, au fur et à mesure qu'elles se montrent récurrentes et menaçantes dans les grandes villes, elles provoquent la perplexité qui touche symboliquement ou physiquement chacun des habitants des grandes villes brésiliennes. C'est grâce à ce pouvoir qu'elle a de fasciner et de terroriser en même temps que la violence semble être présente partout, dans chaque recoin de la ville. Et le fait que la violence alimente souvent les conversations des Brésiliens, dénote des tentatives de la dégager et de s'en protéger. Au Brésil, le phénomène de la violence est un peu de nos jours comme celui de la sexualité à l'époque moderne, d'après Foucault **[21]**. C'est un secret bien partagé que l'on garde au milieu des images d'harmonie et dont tout le monde parle.

Conclusions

La violence est située dans les marais des rapports sociaux que les Brésiliens établissent quotidiennement. Des rapports qui, comme nous l'avons vu tout au long de ce travail, sont jalonnés d'éléments de dissonance et d'harmonie. Et à partir de ces mélanges, la société essaie toujours de construire des situations faisant de l'équilibre atteint un équilibre instable. Ainsi, des éléments perturbateurs persistent toujours au milieu de l'ordre et des périodes de paix. Et pourtant, ils n'expriment pas des situations étrangères à l'ordre social brésilien. Bien au contraire, ils sont là depuis toujours, et ils sont vus et interprétés de manière très distincte, ce qui fait que certaines expressions de violences sont valorisées tandis que d'autres sont dévalorisées, au point d'amener certains à penser que les premières ne constituent pas des pratiques violentes alors que les secondes le sont.

Au Brésil, on ne trouve que peu de représentations dans lesquelles les habitants apparaissent comme des guerriers affrontant les maux qui les accablent. À la différence d'autres peuples, ce qui singularise « l'âme » brésilienne, c'est qu'elle ne semble pas être configurée à partir des rapports sociaux qui ont eu lieu au cours de son existence. Elle semble avoir directement jailli de la nature, avec une prédilection pour des éléments qui tendent à reproduire l'harmonie et la beauté présentes dans la nature. Il est évident d'une part qu'au sens symbolique et sociologique, l'âme n'est qu'une construction sociale. D'autre part, les éléments naturels ne se résument pas aux préceptes de l'harmonie et de l'ordre. Cette emphase sur de tels éléments d'assemblage démontre la dynamique construite par les configurations de l'imaginaire au Brésil.

Et pourtant, même si les manifestations des Brésiliens, surtout les plus institutionnalisées, distinguent plutôt les aspects positifs de la vie sociale et 'marginalisent' les éléments vus comme dissonants, il est certain qu'il ne s'agit pas d'un hasard ou des mouvements spontanés de la façon d'être brésilienne. Ce que certains croient être l'essence des Brésiliens, c'est-à-dire la gaieté, l'harmonie au sein de la société avec la nature, le culte du corps, l'esprit pacifique, la cordialité, est le résultat des constructions permanentes de la société brésilienne. Des configurations dont il faut bien noter qu'elles se font depuis toujours, et qui comme les monuments que l'on édifie sur des piliers, dispose d'éléments plus visibles et à la fonction nécessaire ; il y en a d'autres qui sont restés dans des emplacements moins visibles et dont la fonctionnalité est parfois perçue comme secondaire.

En fait, entre les zones que les rayons lumineux éclaircissent, il y a des zones d'ombre qui sont évidemment moins visibles et par conséquent perçues comme des lieux vides. Mais dans la boue obscure de la vie sociale, il y a beaucoup plus à relever que l'absence de lumière. Dans cette boue sociale où se mélangent divers éléments, reposent des éléments qui peuvent aider à construire de nouveaux chemins.

Les conflits et les violences sont partout dans la société brésilienne, quelles que soient leurs formes d'expression. Et si l'on observe que des grands efforts sont déployés pour faire croire que quelques-unes de leurs formes sont destinées à l'usage presque exclusif de quelques groupes, comme c'est le cas des violences physique et létale que l'on attribue communément aux individus considérés comme brutaux, ceci ne représente que l'extension des conflits aux champs des représentations et des idéologies.

En effet, la violence touche de façon de plus en plus marquante le quotidien des habitants du pays. Elle semble être omniprésente, et même quand les statistiques relevant le nombre de victimes directes de violences ne semblent pas très élevées, ces conversations emportées ayant pour thème la violence

quotidienne, que l'on peut relever partout lorsqu'on tend l'oreille, surprennent, tout comme les tourments dont semblent souffrir ces personnes à l'idée de subir ces violences.

Enfin, ce sont des représentations attachées au Régime Diurne et au Régime Nocturne de l'image qui opèrent à partir des stimulations culturelles de la société brésilienne. Dans le fond, les préceptes de dissonance, de destruction, se lient aux images d'obscurité, de ténèbres. Ces préceptes se situent ainsi en quelque sorte dans les cavernes de la vie imaginaire et sociale et leur présence sur des scènes sociales est dans un premier moment de mauvais présage, comme si leur existence et plus encore, leur visibilité, annonçaient un changement de rythme de la vie sociale. Pour cette raison, ces préceptes sont synonymes d'angoisse et de dérangement pour les groupes et la société qui essaient toujours de contrôler la situation, en déviant de leurs sens initiaux les éléments de destruction.

Nous, nous sommes demandé pourquoi on parle perpétuellement au Brésil de l'esprit pacifique qui caractérise ses habitants, alors qu'en même temps, et dans une semblable mesure, on parle autant de ces conflits qui dérangent, qui provoquent des dégâts, qui menacent la vie. Nous pouvons supposer qu'il s'agit de s'occuper des éléments positifs de la vie sociale, comme si les principes de dissonance, dont les conflits et la violence, étaient sans grande importance, surtout aux niveaux des actions où la conscience reste toujours en veille, en évitant ainsi, jusqu´à un certain point, les marques des discordances. Nous pouvons également supposer que les Brésiliens parlent positivement des principes de l'harmonie en proportion inverse de l'intensité avec laquelle ils sont dérangés directement ou indirectement par les éléments de dissonance et plus particulièrement par la violence. Ce qui indiquerait que le fait de beaucoup parler de la violence servirait d'antidote aux éléments de perturbation.

Notes

1] MAFFESOLI, Michel. La Part du Diable. Précis de subversion postmoderne. Paris : Flammarion, 2002, p. 75.
2] HERITIER, Françoise. De la Violence I. Paris : Editions Odile Jacob, 1996, p. 24 (Collection Opus : 37).
3] MAFFESOLI, Michel. La part du diable...Op. cit., p. 85.
4] MAFFESOLI, Michel. La part du...Op. cit. p. 17.
5] Ibidem, p. 17.
6] Pour ceux qui revendiquent cette vision, le fait que Portugal avait proposé un traité à l'Espagne, après la bulle papal d'Alexandre IV en 1493 établit que toutes les terres qui se trouvaient à 100 lieues a l'est du Cap Vert appartiendraient à l'Espagne sert comme indice. Ce traité a été signé en 1494 à la ville de Tordesillas en Espagne. Il a augmenté la distance de 100 lieues pour 370 lieues. Notamment Cristovão Colombo qui travaillait pour les Espagnols avait découvert l'Île de Saint Salvador en Amérique Central en 1492.
7] Ibidem. p. 6.
8] Parmi d'autres nous pouvons citer Rousseau et Hobbes.
9] Ibidem. p. 176.
10] Entretien dont les propos ont été recueillis par Dominique-Antoine Grisoni et qui fit notamment publié ensemble avec la réimpression de l'ouvrage de LERY, Jean. Histoire d'un...Op. cit. p. 12.
11] Paroles de la chanson « Pais Tropical » de Jorge Ben Jor.
12] Paroles de la Chanson « A Volta da Asa Branca », de Luiz Gonzaga et Zé Dantas, composée en 1950. La traduction en français donnerait « Ce sertão soufrant/ De femme sérieuse/Des hommes travailleurs ».
13] ROSA, Guimarães. Grande Sertão : Veredas. 19ª ed. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2001.
14] Ibidem. p. 2.
15] Sur la notion d'idéologie voir DUMONT, Louis. O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Editora Rocco, Page 19.
16] Cette pratique policière de contrôler le trafic devant les écoles peut être notée dans des différents pays. Mais dans le cas brésilien, elle est pratiquement restreinte aux écoles privées, où étudient les fils des segments privilégiés.
17] Voir à ce propos, FOUCAULT, Michel. Surveiller et Punir. Naissance de la Prison, Paris : Editions Gallimard, 2006 (collection Tell, 225).
18] MARTUCCELLI, Danilo. Reflexões Sobre a Violência na Condição Moderna in Revista Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, 1999, n° 11, vol. 1. p. 159.
19] MACE, MACE, Eric. As Formas da Violência Urbana. Uma comparação entre França e Brasil in Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, 1999, n° 11, vol. 1. pp. 177-188.
20] MAFFESOLI, Michel. L'Instant Eternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes. Paris : La Table Ronde, 2003. p. 13.
21] FOUCAULT, Histoire de la Sexualité. La volonté de savoir. Paris : Gallimard, 1990.

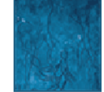
Bibliographie

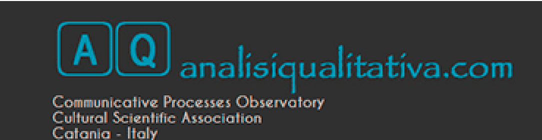
BATAILLE, Georges. La Part Maudite. Les Editions de Minuit. Paris, 2000.
FREUND, Julien. Sociologie du Conflit. PUF, Paris, 1983.
GIRARD, René. La Violence et le Sacré, Grasset, 1972; réédition. Hachette Littératures, coll, « Pluriel », 1998.
HERITIER, Françoise. De la Violence I. Séminaire. Paris, Editions Odile Jacob, coll. Opus, 1996.
HERITIER, Françoise. De la Violence II. Séminaire. Paris, Editions Odile Jacob, coll. Opus, 1999.
SIMMEL, George. Le Conflit. Editions Circé. 1995.
SOREL, Georges. Réflexions sur la Violence. Slatkine. Genève, Paris, 1981.

DE LERY. Jean. Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Brésil (1578) . Bibliothèque Classique, Le Livre de Poche, 1994.
DURAND, Gilbert. Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire, Paris, Dunot, 1960.
BASTIDE, Roger. Brésil: Terre des Contrastes. Paris. L'Harmattan, 1999.
CHAUI, Marilena. Brasil. Mito Fundador e Sociedade Autoritária. Editora Fundação Perseu Abramo. São Paulo, 2000.
CUNHA, Euclides. Os Sertões. Rio de Janeiro, Ediouro. 2000.
DAMATTA, Roberto. A casa & a Rua, Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1987.
DAMATTA, Roberto. Carnavais, Maladros e Hérois. Rio de Janeiro. Guanabara, 1990.
FAORO, Raimundo. Os Donos do Poder: Formaçao do Patronato Politico Brasileiro. Porto Alegre, Globo, São Paulo, Edusp, 1975.
FREYRE, Gilberto. Maîtres et esclaves. Paris, Gallimard, 1974.
HOLANDA, Sérgio. Racines do Brésil. Paris, Gallimard, 1998.
HOLANDA, Sérgio Buarque de. Visão do Paraíso. Os Motivos Edênicos do Descobrimento e Colonização do Brasil, 6a Edição, 2a, reimpressão, São Paulo, Editora Brasiliense, 2002.
LEVI-STRAUSS, Claude. Tristes Tropiques. Paris, Plon, 1995.
ORLANDI, Eni Pulcinelli. Terra à vista: Discurso do Confronto Velho e Novo Mundo. Sp, Cortez, Campinas, Editora da Unicamp, 1990.
MACE, Eric. As Formas de Violência Urbana. Uma comparação entre França e Brasil. Tempo Social ; Revista Sociológica USP, São Paulo, 11(1) : 177-188, maio.
MAFFESOLI, Michel. Essais sur la Violence Banale et Fondatrice. Paris, Librairie des Méridiens, 1984.
MAFFESOLI, Michel. L'Instant Eternel. Le retour du Tragique dans les Sociétés Postmodernes, Paris, Denoël, 2000.
MAFFESOLI, Michel. La Part du Diable. Précis de subversion postmoderne. Paris, Flammarion, 2002.
MAFFESOLI, Michel. Le temps des Tribus. Le Déclin de l'Individualisme dans les Sociétés Postmodernes. 3ème édition, Paris, La Table Ronde, 2000.
MAFFESOLI, Michel. La Violence Totalitaire, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.
MARTUCCELLI, Danilo. Reflexões Sobre a Violência na Condição Moderna (1999) Tempo Social ; Revista Sociológica USP, São Paulo, 157-175.
PERALVA, Angelina. Violência e Democracia. O paradoxo Brasileiro, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France





info@analisiqualitativa.com | +39 334 224 4018







Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales







El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

RÉPONDRE AUX SUDS : IMAGINAIRES ET DÉFIS GÉOPOLITIQUES AUX FRONTIÈRES DU NORD : CAS DU MAROC ET DU MEXIQUE

Philippe Sierra

phsierra@yahoo.com
Agrégé et docteur en Géographie Université Paris 8.

Maroc et Mexique sont deux Etats qui ont construit depuis une quinzaine d'années un nouveau discours et de nouvelles politiques pour valoriser leur proximité au « Nord ». Alena et Mexamérique d'un côté, quasi intégration au marché européen et péninsule tingitane de l'autre, sont devenues des lignes majeures des discours gouvernementaux.

Ce faisant, dans le cadre de politiques valorisant, au nom de l'inévitable « globalisation », les régions du nord en tant que zones d'ancrage au « Nord » développé, les Etats ont dû réinventer des messages pour signifier à leurs régions méridionales qu'elles ne sont pas abandonnées. Ce processus a donné lieu à une véritable rhétorique du sud, aux sens géographiques et économiques, révélatrice des représentations géopolitiques anciennes et des nouveaux débats sur le développement. Au Mexique, le « Président de l'alternance », V. Fox, proche des Etats-Unis a ainsi lancé un vaste « Plan Puebla Panama », supranational, au nom d'une sorte de « sud global », en retard mais riche de promesses, incarné à travers la reformulation du concept de Mésoamérique. Il s'agissait également de répondre à un conflit bien établi, celui du Chiapas. Au Maroc, sur le modèle de ce qui avait été lancé pour les « provinces du nord », une « Agence du Sud » a été mise en place avec la volonté d'apporter une nouvelle approche du développement elle-même capable de dépasser le conflit non résolu du Sahara occidental annexé de fait depuis plus de 30 ans. Mais, ces nouveaux regards sur le Sud, ces nouveaux discours de développement se trouvent confrontés à des mouvements d'opposition de Suds porteurs de leurs propres identités et revendiquant une certaine émancipation.

Aux frontières du Nord : entre construction régionale et frontérisation accentuée
Les processus de convergence

Maroc et Mexique sont deux Etats dissemblables, que ce soit en termes de structure socio économique ou d'histoire. Néanmoins, leur situation au contact du Nord économique, conduit à observer de véritables convergences allant dans le sens de la construction de « régions économiques Nord-Sud » (Beckouche P., 2008).

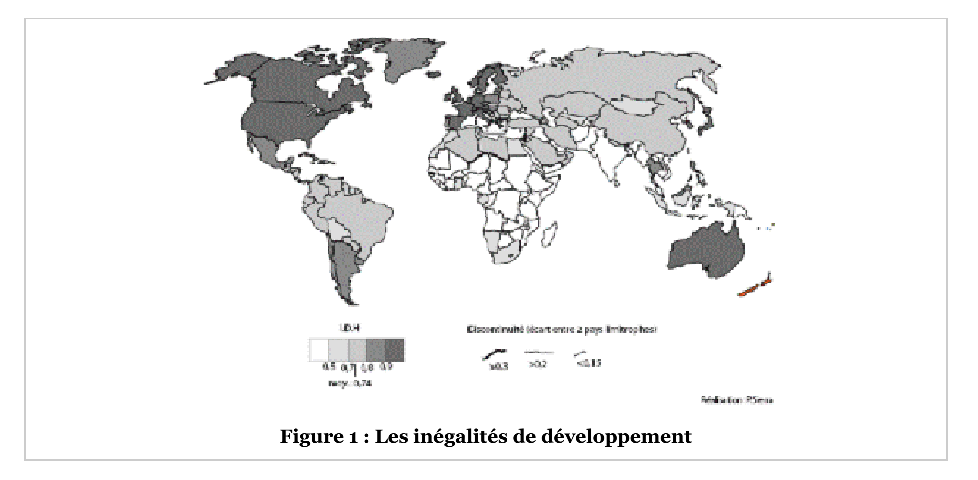


Figure 1 : Les inégalités de développement

Le processus est ancien au Mexique, et remonte à la décision de créer des zones au statut spécial à l'origine des maquiladoras. De fait, en quarante ans, la population et la richesse des espaces situés au contact du puissant voisin ont conduit à modifier les équilibres territoriaux. Le passage de l'autre côté de la frontière a également produit la constitution d'une aire culturelle transfrontalière et nommé avec succès Mexamérique en 1981 par le journaliste J. Garreau [1]. Néanmoins, l'observation de la chronologie montre que c'est dans les vingt dernières années que les transformations les plus profondes ont eu lieu. De fait, la mise en route en 1994 de l'ALENA (Accord de Libre Echange Nord Américain) a conduit à un branchement encore accentué de l'économie mexicaine sur celle des Etats-Unis, ce qui s'est traduit démographiquement et économiquement par une croissance accélérée des villes frontalières. Cette croissance alimentée par l'immigration a véritablement reposé sur la construction d'un nouvel imaginaire du territoire, représentant le nord du pays, comme l'espace des possibles, où l'emploi est plus accessible et mieux rémunéré et d'où peut se réaliser le passage de l'autre côté de la frontière. Progressivement, alors que les analyses du Mexique avaient longtemps été focalisées sur une vision catastrophiste d'un México tentaculaire, elles se concentrent de plus en plus sur les succès des nords, comme par exemple les succès de Monterrey, la ville des entrepreneurs.

Au Maroc, le processus est plus récent et demeure encore limité. Néanmoins, c'est une vision radicalement nouvelle du territoire qui s'est construite. Le nord, longtemps appréhendé par l'Etat comme une périphérie dangereuse (le Rif en révolte) et marginalisée est devenu une région d'avenir. Le processus est frappant pour qui reconsidère des discours vieux d'à peine 15 ans. En effet, en 1996, le Maroc mettait en place une « agence de développement des provinces du nord » chargée de la mise en œuvre de politiques permettant d'assurer le développement et la mise à niveau du nord du Maroc. Derrière les objectifs affichés, il y en avait en fait un autre, clairement signifié aux autorités européennes : celui de lutter contre la culture du cannabis dont le rif marocain est l'une des principales zones de production mondiale. Le début des années 2000 montre au contraire que le nord apparaît comme un espace de tous les projets. Il est ainsi frappant de lire le Schéma National d'Aménagement du territoire, publié en 2003 au terme de trois années de réflexion, qui classe ainsi parmi les pôles de croissance l'espace de Tanger-Tétouan, en synergie avec l'espace européen. De fait, la péninsule de Tanger, « angle vif » du Maroc pour reprendre l'expression de Jean François Troin [2], apparaît comme la nouvelle zone d'avenir du Maroc, celle qui voit une multiplication d'installations d'entreprises et dans laquelle le projet phare de création du port de Tanger Med, semble être le plus grand chantier du Royaume.

La question frontière

Ce basculement des territoires vers le nord traduit aussi un autre effet conjoint qui est dans tous les imaginaires, celui de la dissymétrie frontalière et en particulier de l'effet forteresse lié au renforcement des politiques de contrôle du passage entre Sud et Nord. La limite Nord/Sud des manuels scolaires français n'est pas une simple discontinuité socioéconomique mais bien une frontière politique, vécue comme telle de part et d'autre, ayant valeur ethno-économique c'est-à-dire dont l'intérêt est avant tout de protéger d'une menace migrante porteuse d'une pauvreté indigeste (« on ne peut pas accueillir toute la misère du monde ») et/ou d'une menace pour les identités (voir les discours sur l'identité nationale [3]). Cette valeur donnée à la frontière, explique qu'elle a réorienté les politiques du Nord, aux Etats-Unis comme dans l'Union européenne, vers sa consolidation. Un indice est flagrant : quand l'Union européenne est parvenue à construire des politiques sécuritaires communes en matière de lutte contre l'immigration, elle n'a pas encore su élaborer une politique commune du droit d'asile.

Collection Cahiers M@GM@



Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

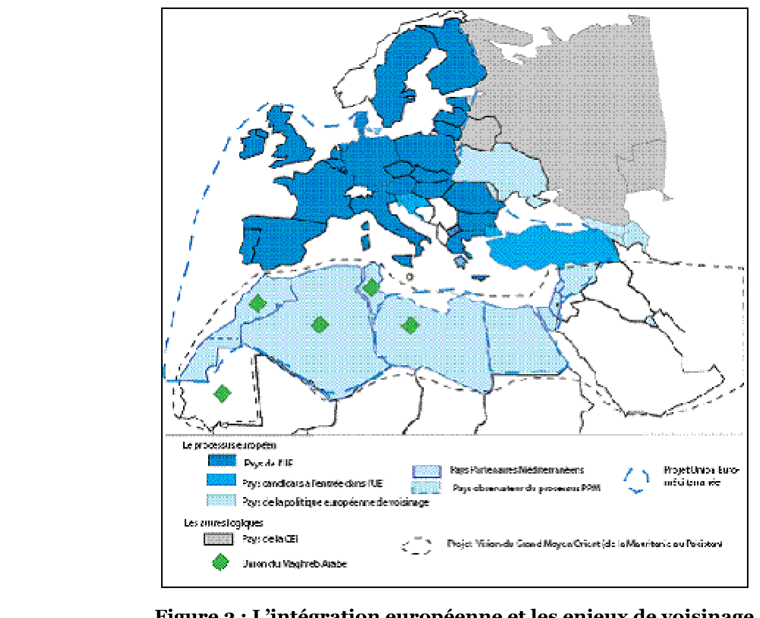




Figure 2 : L’intégration européenne et les enjeux de voisinage

Les frontières méridionales de l’Union européenne et des Etats-Unis se sont ainsi trouvées considérablement renforcées, selon un processus juridique qui a par ailleurs tendu à complexifier la frontière, à dépasser cette ligne érigée en repère. Faut-il parler, comme certains anglo-saxons, de fusy border, « frontière floue » ? En effet, la frontière pour les migrations se joue en plusieurs lieux qui ne s’emboîtent pas aisément. A travers « les papiers », c'est-à-dire essentiellement le visa, la vraie frontière est vécue dans les consulats, ambassades ou préfectures. Mais le non passage de cette première barrière, à laquelle tout le monde ne se soumet pas forcément, nécessite de passer les autres obstacles. Or, les politiques tant européennes qu’américaines ont conduit à constituer un véritable glacis de protection, faisant se démultiplier la frontière en une série d’enveloppes complexes. Du côté nord américain, la collaboration s’est engagée à partir des années 2000. Les mexicains espéraient que la contrepartie de cette coopération serait, à défaut d’un « ALENA plus » intégrant le libre mouvement des travailleurs sur le modèle européen [4], un accord migratoire global. Celui-ci aurait dû alors permettre une régularisation massive des nationaux en situation irrégulière présents sur le sol du puissant voisin. Elle a conduit à une sécurisation de la frontière sud du Mexique, qui devient une première barrière aux migrations clandestines continentales issues d’Amérique centrale. Le 11 septembre 2001 a totalement remis en cause toute possibilité d’un accord, en accentuant définitivement le point de vue sécuritaire et en 2002, ce sont les trois pays de l’ALENA qui s’entendent sur la construction d’une frontière commune à l’Amérique du Nord, le « périmètre de sécurité nord-américain ».

En Europe, la politique de bon voisinage s’est également assortie d’une impulsion en termes de contrôle frontalier. Conséquence défendue comme logique de l’espace de libre circulation des personnes institué par les accords de Schengen, ce contrôle s’est d’ailleurs institutionnalisé à travers le programme frontex spécifiquement dédié à la surveillance des frontière. Elle se note aussi à travers les financements alloués dans le cadre du partenariat euro-méditerranéen engagé avec la Conférence de Barcelone. Meda, qui correspond à l’instrument financier pour la mise en œuvre de ce partenariat, intègre ainsi en 2002 dans son programme indicatif national un chapitre « contrôle frontalier » mais aussi un chapitre « Provinces du Nord ». Or, cette zone apparaît en tant que tel comme espace à aider parce que les autorités espagnoles ont noté la prééminence de ces régions dans l’alimentation de l’immigration illégale du sud de l’Espagne. La coopération du Maroc avec l’Union européenne, si elle a été limitée avec le refus de l’établissement de camps de rétention, s’est clairement établie dans le cadre de la surveillance des migrations de transit et du littoral. Après le contrôle du détroit, la surveillance de la côte du sud ouest marocain, point de départ vers les îles Canaries est l’objet d’une coopération étroite. Le contact du Maroc et du Mexique avec le Nord économique a donc produit une double convergence. D’abord en termes de stratégie de développement, celle-ci étant de plus en plus fondée sur les atouts de la proximité avec les pays du Nord, ce qui dénote une régionalisation de l’économie mondiale. Ensuite en termes de contrepartie, avec une coopération plus ou moins admise dans le contrôle des flux migratoires à destination du Nord.

Les nouveaux regards sur le territoire

La convergence vers le Nord, la focalisation utilitariste des politiques de développement territorial, les choix des investisseurs, permettent de concevoir ces espaces supposés gagnants comme participant d’une même logique.

Pourtant, inévitablement, doit se poser la question des espaces éloignés. Le vieux schéma Centre-Périphérie se trouve reformulé sous celui contact/lien-éloignement. A ces titres suds mexicains et suds marocains participent d’une même logique en termes de configuration géographique. C'est-à-dire que les terres du tropique humide et celles du Sahara, la révolte néo-zapatiste du Chiapas mexicain et le mouvement

indépendantiste sahraoui du Sahara occidental, en dépit du hiatus qui les sépare, voient leur position redéfinie par rapport au nord et à leur difficile insertion dans la Mondialisation et non plus par rapport au centre traditionnel. Leur situation en position d'éloignement des nouvelles régions gagnantes, la focalisation sur les thématiques économiques, leur donne sens en tant qu'espaces d'un sud éloigné. Ce faisant, c'est bien à une reformulation du regard sur ces suds que l'on assiste, dans laquelle des imaginaires d'un sud qui du fait de sa situation géographique serait inévitablement différent.

Mexique : le basculement des regards vers le sud

C'est au Mexique que la transformation du regard sur le territoire s'est exprimée le plus tôt et avec le plus de clarté. L'abandon d'une vision égalitariste du territoire national a été la conséquence du tournant libéral pris par le pays à partir des années quatre-vingt. Les politiques d'aménagement du territoire n'ont plus consisté à répartir au mieux les activités sur l'ensemble du pays et à délester Mexico mais à réfléchir au devenir des territoires dans le cadre de la Mondialisation.

Les élections de l'alternance de 2000, ont donné la victoire au PAN, le parti libéral, dominé par des entrepreneurs du nord. La figure même du vainqueur était symbolique : Vicente FOX, entrepreneur proche des Etats Unis, dirigeant d'une grande firme multinationale. Cela pouvait être lu comme une victoire du nord. Or, l'un des premiers actes forts de Fox, qui avait promis de régler le problème du Chiapas en « un quart d'heure » fut justement d'accepter une partie des demandes des néo zapatistes et de les sortir ainsi d'une illégalité. Il annonce rapidement la mise en place d'un vaste plan de développement du sud du pays en réponse à la coupure entre deux Mexique. Ce « Plan Puebla Panama », officiellement lancé lors de sa tournée en Amérique centrale en septembre 2001, largement préparé sous l'administration précédente, apparaît comme une réponse globale aux retards du sud. Ce faisant, il s'affirme comme radicalement nouveau et constitue un révélateur marquant de l'imaginaire d'une sorte de « sud global », économiquement pauvre mais culturellement riche, rappel politique fort que le « sud existe aussi » **[5]**.

La définition géographique de l'espace d'intervention est en soi particulièrement intéressante à rappeler. Les sept Etats du sud-est mexicain (Yucatan, Tabasco, Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Campeche, Quintana Roo, Puebla) sont ainsi englobés dans un même ensemble. On y trouve donc aussi bien les régions les plus pauvres du Chiapas et de Oaxaca que des espaces extrêmement dynamiques comme Cancún. C'est un regroupement nouveau, car jusqu'alors on opposait plutôt les espaces du Pacifique sud, globalement en retard de développement de ceux du golfe du Mexique, ayant profité des installations pétrochimiques et du tourisme.

Pourtant, ce n'est pas là le plus important : car l'espace d'action se veut en fait supranational et inclue les pays d'Amérique centrale. Il s'agit de présenter un plan à l'échelle de tout le « Sud Sud-Est », c'est à dire de toute la « Mésoamérique ». La logique est alors claire : le Mexique semble être coupé en deux. A la « Mexamérique » intégrée à l'ALENA et donc au Nord économique, s'opposerait une partie du Mexique, « mésoaméricaine » et donc en retard de développement. Le sud-est au sens géographique devient Sud au sens économique voire métaphorique. Ce faisant, l'Etat mexicain noie la question de la rébellion néozapatiste du Chiapas dans un champ plus vaste, et la raccroche aux spécificités de ce vaste ensemble mésoaméricain qui prend l'image d'un véritable « sud global ». Il faut dès lors « favoriser la richesse humaine et écologique dans le cadre d'un développement durable qui respecte la diversité culturelle et ethnique » **[6]** .

A ce propos, l'emploi du terme « Mésoamérique » est tout à fait révélateur de la manière dont ce sud est imaginé. L'expression n'est pas nouvelle, elle remonte à un article de l'archéologue Paul Kirchhof publié en 1943 **[7]**, et désignait l'aire culturelle des civilisations anciennes mayas et náhuatls. Le terme n'est sorti du champ de l'anthropologie historique qu'à la fin des années quatre-vingt dix avec le projet de création d'un « corridor biologique mésoaméricain » [8]. Et ce n'est qu'en 2000, lors du quatrième sommet de Tuxtla **[9]**, que l'idée de région mésoaméricaine apparaît, reprise rapidement pour désigner l'espace d'action du PPP. Ce ne sont donc pas seulement des régions méridionales, mais bien un ensemble qui aurait une unité culturelle fondée sur un héritage historique commun. En insistant sur les richesses culturelles et naturelles, le plan ne fait que repousser l'idée largement ancrée dans les représentations communes de la population d'un sud à la traîne et couteux en aides de l'Etat. La promesse qui est faite est, somme toute, d'attirer, grâce à de nouvelles infrastructures, les investissements nécessaires au décollage économique de cet espace. A lire le plan et les discours qui l'ont accompagné, il s'agit de sortir de l'image d'un espace éclaté uniquement marginal entièrement assisté par le centre, en lui donnant les moyens de s'insérer dans la mondialisation. La diversité des suds est donc noyée dans une vision globalisante faisant de leur interconnexion la solution aux problèmes de développement.

Maroc : la rhétorique de l'Agence du Sud

Au Maroc, les années 2000 correspondent également à un nouveau discours globalisant sur le sud. Hassan II avait construit l'union sacrée de la nation autour de son roi sur la « récupération » des territoires sahariens colonisés par les Espagnols. La Marche Verte de 1975 - au cours de laquelle trois cent cinquante mille marocains armés d'un Coran avaient symboliquement pris possession du Sahara occidental - est un événement sacré et célébré chaque année. Depuis 1975, les territoires sahariens sont au cœur des préoccupations de l'Etat marocain. A l'extérieur, puisque l'annexion n'est pas reconnue de droit et demeure un objet de litige international. A l'intérieur, puisque le Maroc s'est trouvé en conflit avec le mouvement du front polisario qui considère les marocains comme des colonisateurs et a décrété en 1976 la République Arabe

Sahraouie Démocratique (RASD). Le Sahara est donc devenu à la fois un territoire de guerre durant 15 ans, jusqu'au cessez le feu de 1991, et l'objet de toutes les attentions de façon à le « réintégrer » à la nation. Equipements routiers, stations de dessalement de l'eau de mer, développement des villes, création d'importants ports de pêche : autant d'investissements lourds effectués par le Royaume qui y encourage l'installation humaine et le développement économique grâce à des mesures fiscales et sociales. La frontière séparant le Maroc et le territoire contesté est ignorée des cartes et découpages administratifs et une politique basée sur la promotion des ralliements des « séparatistes » est menée dès l'enclenchement du conflit.

L'échec de la MINURSO, mission de l'ONU chargée de l'organisation d'un référendum d'autodétermination dont les listes électorales achevées en 1999 ne sont pas reconnues par les deux parties, conduit le Maroc à un nouveau discours. Mohamed VI, intronisé en 1999, incarne la transition politique, se déplaçant symboliquement dans les marges du Royaume, que ce soient celles du Nord (le Rif), de l'Oriental ou du Sahara. La décentralisation est à l'ordre du jour, et le Roi, qui privilégie l'expression de « Provinces du Sud » à celle de « Provinces sahariennes », amorce le choix de l'autonomie des régions sahariennes. En 2002, il annonce ainsi la création d'une « Agence du Sud » [10], chargée du développement de ces régions. Créée sur le modèle de celle des Provinces du Nord mise en place quinze ans plus tôt, elle dénote clairement une nouvelle considération du problème saharien. Ce n'est plus le Sahara à intégrer au reste du pays par des investissements massifs. Contrairement au nord ou à l'oriental, la question des infrastructures n'est pas ainsi la plus mise en avant. Le discours est au contraire celui d'un véritable sponsoring territorial, insistant sur la richesse culturelle de ces espaces, selon un regard patrimonialisant. La problématique générale affirme ses préoccupations sociales, indiquant que « l'éradication de l'habitat insalubre, le développement des villages de pêche, le renforcement des infrastructures de base et l'appui aux projets sociaux et de proximité constituent les objectifs majeurs ». Il s'agit, toujours selon l'Agence, de « répondre aux aspirations des habitants » [11] dans le cadre d'un véritable plan de développement intégré.

L'Agence du Sud participe donc d'un message fort, qui s'adresse à toute la nation, et veut signifier que le Roi n'oublie pas ses marges. Les régions sahariennes ne sont plus tant ces espaces à construire et à intégrer à l'espace national mais des espaces dans lesquels pourraient être mis en avant les nouveaux modèles du royaume mis en exergue au début des années deux mille : nouveau concept de l'autorité, décentralisation et réforme régionale. Somme toute, le processus d'analyse des difficultés géopolitiques apparaît similaire à celui mené au Mexique. La difficulté incarnée par les populations d'un espace est noyée dans un ensemble plus vaste. Comme la révolte néo-zapatiste qui s'expliquerait par les difficultés socio économiques d'un vaste sud au Mexique, les émeutes « séparatistes » de Laayoune et des villes sahariennes seraient le produit des difficultés socioéconomique et de la mauvaise reconnaissance des différences culturelles. Dans les deux cas, le nouveau discours, qui ne met pas en avant ces problèmes politiques majeurs, conduit à les faire croire comme secondaires au regard des aspects socioéconomiques et culturels.

Les suds rebelles
Des plans de développement qui accentuent la révolte

Le Sud au Maroc et au Mexique est donc imaginé par les élites administratives et étatiques comme un ensemble en retard de développement et à repenser dans le cadre de la Mondialisation. Ces nouvelles visions comme ces plans d développement avaient une réelle signification géopolitique. Au Mexique, il s'agissait de marginaliser la révolte néo-zapatiste du Chiapas, en montrant que cette partie du Mexique était partie prenante d'un plus vaste espace en voie de marginalisation. Au Maroc, insister sur le vocable de provinces du sud, dans le cadre d'une refondation des discours de développement participait de la nouvelle stratégie mise en place à l'égard des « séparatistes » sahraouis : montrer que les autorités ont pour soucis de répondre aux spécificités culturelles et économiques d'un sud et non plus de l'intégrer au reste du Maroc.

Ces plans de développement sont en soi parfaitement révélateurs des nouvelles représentations que se donnent nations et gouvernements de leur territoire. Mais les représentations géopolitiques ainsi formalisées et ces messages de non abandon n'ont pas eu pour effet de calmer les inquiétudes. En mettant sur la scène publique les problèmes généraux de ces espaces, ce sont en fait l'ensemble des inquiétudes qui ont pu se réélaborer et y répondre.

Le cas est particulièrement flagrant au Mexique. Le Plan Puebla Panama lancé en grande pompe a peu à peu perdu de sa superbe médiatique face aux assauts d'organisations altermondialistes particulièrement efficaces. En fait, le Plan de développement a donné l'occasion à des mouvements très différents de s'unir. En effet, à travers le concept d'une Mésoamérique globalement en retard de développement et à mettre à niveau par rapport à la Mexamérique, c'est le combat d'une autre vision du développement qui va se cristalliser. Au Maroc, les nouveaux discours sur le Sahara à travers les offres mises en avant pour les Provinces du Sud ne mettent pas fin aux révoltes avec de nouvelles émeutes à Laayoune en 2005 et surtout l'expression d'un nouveau foyer de contestation à Sidi Ifni, en limite extérieure de ce vaste sud, qui va porter de nouvelles interrogations.

Des contre visions construites d'en bas

Dans les deux cas, la forte impulsion donnée à ces plans a conduit à la construction d'un imaginaire du sud qui n'était que peu présent et qui s'est reformulé à travers une véritable contre vision des schémas proposés.

Au Mexique, la contestation sociale déjà très présente dans ces régions du sud-est a en effet trouvé dans le Plan Puebla Panama (PPP) un moyen de s'unir malgré sa diversité d'origine. De fait, des mouvements sociaux ou citoyens portant initialement sur des intérêts parfois contradictoires (mouvements paysans, mouvements indiens, pétroliers, écologistes) ont assez rapidement intégré le PPP comme une menace. Entrant dans la sphère altermondialiste, ces mouvements altermondialistes ont ainsi été capable de proposer une véritable contre expertise. En effet, à travers des forums, véritables contre-sommets dans lesquels des délégués d'associations contestatrices démontent point par point les programmes du Plan Puebbla Panama, le rôle de la contre expertise est mis systématiquement en avant. L'usage d'internet permet de diffuser les contre-analyses.

Au projet de développement supra national, « mésoaméricain », lancé par le pouvoir mexicain, s'oppose ainsi la construction d'une « alliance sociale mésoaméricaine » réunie lors de forums de Xelajú (Guatemala) en novembre 2001 et Managua en juillet 2002. Le double objectif est affiché : informer les populations concernées des « méfaits » du PPP et proposer une alternative. Une multiplication d'initiatives se met en place : semaines pour la diversité biologique et culturelle à San Cristobal de las Casas et à Xelajú, rencontres mésoaméricaines à Tapachula et Managua en mai et juillet 2002…Le Réseau Mexicain d'Action contre le Libre Commerce (RMALC) et le centre de recherches économiques et politiques d'action communautaire (CIEPAC [12]) mettent en place la première rencontre « mésoaméricaine » contre le PPP à Tapachula et un rassemblement d'organisation dans l'AMAP (Alianza Mexicana por la Autodeterminacion de los pueblos) qui organise la lutte contre le PPP à partir de juin 2002. Ce mois là, c'est à Jalapa que le mouvement dans une réunion intitulée « Parce que le Peuple est Premier, non au Plan Puebla-Panamá » [13], décrète le rejet immédiat du plan et les propositions alternatives. Celles-ci, conformément aux vues d'Armando Bartra [14] qui cite les expériences antérieures dans l'exploitation du café, font état d'une conception autogestionnaire des communautés. En particulier réapparaît l'expression de « souveraineté alimentaire » [15], qui devient centrale lors des deuxièmes rencontres mésoaméricaines [16] de Managua au Nicaragua, qui affirment encore la demande d'une réforme agraire intégrale et du choix des petites et moyennes exploitations dans le respect des traditions locales. Selon les organisateurs, plus de mille délégués des ONG des différents Etats concernés et d'autres associations altermondialistes nord américaines et européennes.

On peut remarquer que ces forces d'opposition admettent ainsi le présupposé, pourtant appuyé sur les conceptions libérales proches de celles défendues par les Etats Unis, qui veut que la création d'infrastructures implique rapidement l'installation d'entreprises et d'activités économiques autres que les activités primaires. Les illustrations d'un petit ouvrage d'opposition intitulé « l'ABC del PPP » [17] sont tout à fait révélatrices. Elles montrent une prolifération d'usines de type maquiladoras en Amérique centrale dans lesquelles les pauvres indiens sont exploités. Par rapport aux plans de développement touristique, elles évoquent la multiplication d'hôtels où les populations doivent s'engager pour travailler. Bref, pour ces mouvements anti-PPP, le danger du Plan Puebla-Panamá ce n'est pas tant qu'il s'agisse d'un plan de plus, mais qu'il apporte réellement une croissance économique –ce qu'il affirme !- néfaste pour les populations et l'environnement, les deux étant étroitement associées, et qu'il menace la souveraineté de la région en la mettant sous la coupe des intérêts des investisseurs internationaux, au premier rang desquels les Etats-Unis. C'est donc le modèle de la croissance économique telle qu'elle s'est incarnée dans le nord du Mexique ou dans le succès touristique de Cancún qui est contesté. Ainsi, ce qui est notable, c'est que l'expression de cette contestation n'est pas tant une dénonciation des promesses, une mise en évidence de la vacuité des plans de développement ou une contestation des représentations qu'ils portent. Ainsi, les prérequis de l'analyse néolibérale ne sont pas remis en question. On ne met pas en doute le fait que la réalisation d'infrastructures de transports va amener des investisseurs et des usines. On ne remet pas en cause le concept de Mésoamérique. On ne nie pas le discours flatteur de la richesse naturelle de la zone. Bref, ce n'est pas l'efficacité du Plan qui est contestée, mais bien le modèle de développement au sens large. Ces oppositions, même si elles ne s'en réclament pas, se situent alors dans une certaine continuité du « révélateur chiapanèque », pour reprendre l'expression de H.Favre : l'identification des interventions de l'Etat comme une menace [18], et, dans le même temps, le rejet du libéralisme économique.

Ce faisant, le nouveau regard lancé par le pouvoir est véritablement utilisé par ces mouvements sociaux pour se donner une identité collective qui dépasse l'identification politique commune (l'altermondialisme) pour proclamer une véritable solidarité culturelle sur une base géographique large énoncée par les plus hautes autorités. A travers la contestation du programme de développement, le vaste sud mésoaméricain prend vie et reconstruit un imaginaire résistant et modèle.

La résistance est aussi le caractère central des mouvements observés dans le sud marocain. La force de ce sentiment est, comme le note M. Keith [19] « deprived of the teleological certainties of revolutionnary socialism, « resistance » has that omnibus quality that vicarious celebration of bloodlettings of other places and a smug reassurance of the gravitas of everydaylife and the political import of the transgressions of the jaywalker ».

Sidi Ifni, la revendication du sud ?

Il est toujours difficile de mesurer au Maroc les réponses de la population aux politiques concernant ses régions sahariennes compte tenu de l'importance prise par l'annexion de facto des anciennes colonies espagnoles du Sahara occidental. Identifiée comme une réintégration à la Mère patrie, dans un Etat en quête du « parachèvement de l'intégrité territoriale », la diversité même du Sahara est mal connue, à commencer

par les délimitations dudit Sahara occidental qui ne correspond qu'à une petite partie des « Provinces du Sud ».

Pourtant, c'est à la périphérie immédiate de cet espace que va se jouer l'une des réponses les plus évidentes à la politique saharienne du Royaume. En effet, un mouvement d'une force inédite s'est exprimé à Sidi Ifni, une ancienne petite enclave littorale espagnole, rétrocédée au Maroc en 1969 et incorporée à la Province de Tiznit dont elle forme la limite occidentale méridionale avec la Province saharienne de Guelmim. Petit pays en déprise, dont l'ancienne ville coloniale de ce casernement militaire espagnol n'a fait que vieillir, Ifni est néanmoins connu dans tout le pays comme étant le territoire des Aït Ba Amrane, la tribu résistante, qui de 1958 à 1969 a lutté pour se libérer de la tutelle espagnole et rejoindre le Royaume indépendant depuis 1956. Chaque année sa rétrocession est célébrée comme une étape essentielle de l'histoire du Maroc indépendant.

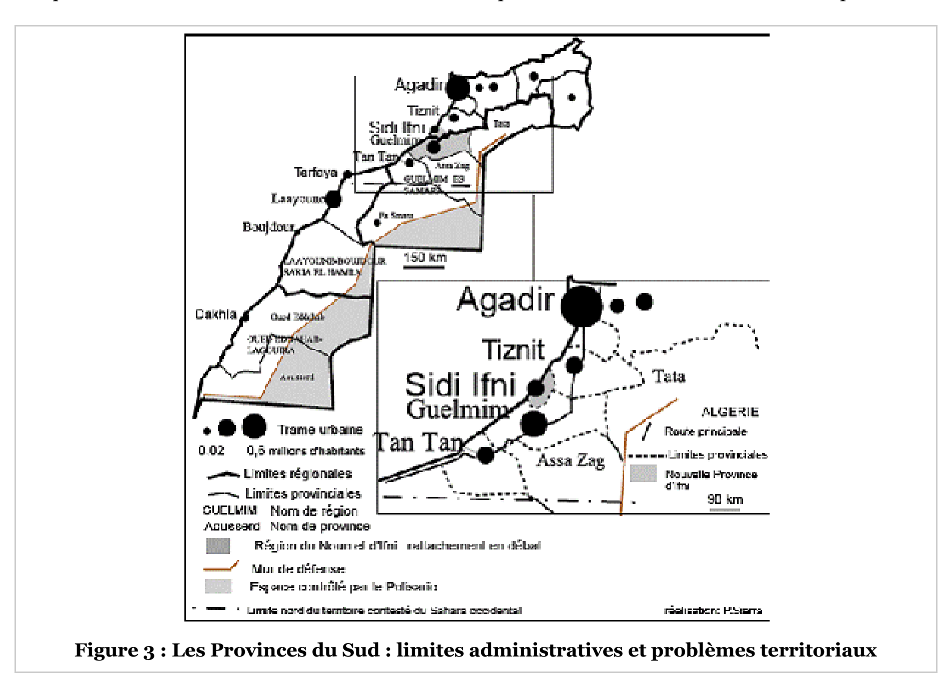


Figure 3 : Les Provinces du Sud : limites administratives et problèmes territoriaux

Or, depuis 2005, cette petite ville est agitée par un mouvement social auquel une très large part de la population prend part. Dans un pays marqué par la multiplication des mouvements protestatifs et/ou revendicatifs, le mouvement d'Ifni aurait pu apparaître comme un mouvement parmi d'autres. Ses revendications, au nombre de cinq procèdent du développement social et territorial et s'intègrent dans le sentiment d'une partie de la population marocaine d'avoir été abandonnée. Il s'agit de l'achèvement du port de pêche afin de créer des emplois, de l'équipement de l'hôpital, de la distribution de cartes d'entraide nationale et de la construction d'une route côtière la reliant à Tan Tan. Mais à ces demandes d'ordre social ou économique, s'ajoute une revendication territoriale, qui est de plus constitue la revendication mise au premier rang : l'érection d'Ifni au rang de province rattachée à la Région de Guelmim-Es Semara, la région saharienne voisine **[20]**. Cette revendication relève certes de la demande de reconnaissance pour une population incarnant la résistance et qui, largement frappée par le chômage, vit dans le lustre passé de ce qui fut la capitale de l'Afrique Occidentale Espagnole (1946-1958) s'offre sans cesse au regard : aéroport international désaffecté, cinéma, théâtre et zoo abandonnés rappellent le « bon temps » d'un âge idéalisé. Mais elle incarne aussi la volonté de se rapprocher du modèle de développement saharien impulsé par l'Etat, et largement basé sur une assistance spécifique aux populations. Appartenir à l'espace saharien est vécu comme permettant de bénéficier à la fois des investissements économiques et des aides données aux familles et aux jeunes en particulier. Si cette revendication a des fondements géopolitiques locaux en modifiant les découpages électoraux au bénéfice de certains notables locaux, son enjeu est d'une portée nationale et relève exclusivement du Roi. En juin 2008, la répression brutale du mouvement suite au blocus du port en fait un événement national où se trouvent pêle-mêle posées la question de la nature de la transition mais aussi celles de la politique saharienne et de la tournure de la contestation dite séparatiste. Les accusations de séparatisme portées alors à l'encontre de la population d'Ifni, qui n'a jamais soutenu le Polisario, au lieu de la discréditer ont renforcé un sentiment de défiance à l'égard des autorités tout en activant, au niveau des associations d'émigrés les représentant à l'étranger de nouvelles solidarités des populations sahraouies et des interrogations sur le modèle de développement saharien. Une interrogation en filigranes pour l'Etat étant de savoir si les promesses de décentralisation et d'autonomie régionales ne risquait pas, sur fonds de difficultés sociales, de provoquer une extension de la contestation à travers des solidarités inédites à une échelle régionale plus vaste.

Si, compte tenu des spécificités politiques des suds marocains avec la question majeure du Sahara occidental, on ne peut donc parler d'une véritable reconstruction globale de l'imaginaire du sud, force est de constater que les nouveaux discours n'ont pas seulement été perçus comme un message à forte teneur géopolitique pour promouvoir la « solution autonomiste » promue par le Maroc, mais aussi comme une justification à des revendications locales, participant d'une reconstruction identitaire.

Conclusions

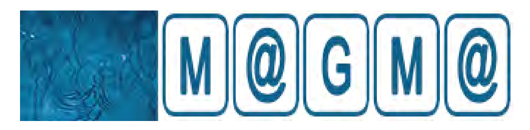
Mondialisation et dynamisme des mouvements identitaires participent à la reconsidération des territoires. L'impulsion donnée à l'insertion des nords mexicains et marocains dans l'économie mondiale du fait de leur proximité aux Etats-Unis et à l'Union européenne, dans le cadre d'une intégration en progression, a conduit à une reconsidération des suds de ces deux pays. Zones de tension géopolitique, elles sont devenues au début des années deux mille des espaces sur lesquels les gouvernements ont mis en avant leurs nouveaux discours de développement, conformes aux attentes internationales d'un développement durable et intégré, respectueux des populations locales. Ce faisant, en redéfinissant de larges ensembles, auquel l'Etat signifie qu'ils ne sont pas abandonnés, c'est à la reconstruction de visions d'un sud global que ces programmes de développement participent. Un sud marqué par d'autres richesses qui seraient ses atouts pour s'insérer dans la mondialisation. Mais, ces nouveaux discours se heurtent à des mouvements sociaux qui, loin de disparaître, proposent, en particulier dans le cas du Mexique, un contre-modèle de développement mettant en avant les solidarités héritées d'un sud porteur de valeurs.

Notes

1] Garreau J., 1981, the nine nations of North America, H.M.C., Boston.
2] Troin J.F. (Dir.), 2002, Maroc, régions, pays, territoire, Maisonneuve et Larose, Paris.
3] Voir en particulier Huntington S., 2006, Qui sommes nous ? Gallimard, Paris.
4] A peine élu, Vicente Fox, le président mexicain de l'alternance, évoque cette proposition en août 2000.
5] Dávila, Enrique; Georgina Kessel y Santiago Levy, 2000. El Sur también existe: un ensayo sobre el desarrollo regional de México, México: Subsecretaría de Hacienda y Crédito Público, Subsecretaría de Egresos, mimeo, 66 p., republié dans la revue Economia mexicana, vol. XI, 2002.
6] Plan Puebla Panamá, 2002 (alors consultable sur le site de la BID).
7] Kirchoff P., 1943, Mesoamérica, sus límites geográficas, composición étnica y caracteres culturales, Acta Americana, México, I (I), pp. 92-107.
8] Ce projet a été lancé en 1997 lors du dix-neuvième sommet des présidents centraméricains.
9] Ces sommets correspondent à des rencontres entre les chefs d'Etat d'Amérique centrale et du Mexique.
10] Le nom complet est « Agence pour la Promotion et le Développement Economique et Social des Provinces du Sud du Royaume ».
11] Voir le site officiel de l'Agence du Sud, et plus particulièrement cette page : http://www.lagencedusud.gov.ma/problematique_generale.php.
12] Centro de Investigaciones Economicas y Politicas de Acción Comunitaria. A publié un opuscule très instructif: ciepac, 2002, el abc del plan puebla panama, avec l'aide d'ONG internationales dont France liberté. Chaque page reprend simplement le discours officiel puis en montre les dangers. La couverture qui dit que un autre monde est possible écrit : tout ce que tu dois savoir pour ne pas te laisser avoir (todo lo que necesitas saber para que no te atrape).
13] "Porque el Pueblo es Primero no al Plan Puebla Panama."
14] Cet intellectuel a tenu un rôle important dans la contre-expertise systématique aux projets de développement. On peut lire avec intérêt son article : « Reinventando una identidad colectiva. Foros sociales y encuentros campesinos en Mesoamérica"sur le site : http://osal.clacso.org/dev/article.php3?id_article=95. Dans cet article, il donne sa version des tenants et aboutissants des nombreux forums.
15] Rappelons que cette expression avait eu grand succès au temps où des gouvernements se revendiquaient du Tiers Monde.
16] II encuentro campesino mesoamericano, 15 juillet 2002, poursuivi du 16 au 18 juillet par le « Foro mesoamericano frente al PPP « globalicemos la solidaridad ».
17] « El ABC del PPP ». Réalisé par le CIEPAC centre de recherches économiques et politiques d'action communautaire, une organisation altermondialiste quiprésente également un grand nombre de contre-expertises. Voir le site : www.ciepac.org.
18] Voir l'analyse de Zermeño S.,1998, le soulèvement zapatiste : pouvoir central et identités sociales, in Debuyst F. et Yépez del Castillo I., 1998. Dans cette analyse, il montre bien comment l'Etat – alors dominé par le PRI, le Parti Révolutionnaire institutionnalisé maître du pouvoir pendant 70 ans- est représenté comme l'adversaire.
19] Dans la conclusion de l'ouvrage qu'il a édité avec S. Pile: Keith M., in Pile S., Keith M., 1997, Geographies of resistance, Routledge, London and New York.
20] Sierra P., 2009, Le développement régional vu d'en bas : le mouvement social d'Ifni (sud-ouest marocain), in Mager C. (coord.), 2009, Développement territorial : jeux d'échelles et enjeux méthodologiques, U.N.L., Lausanne.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France



Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales









El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

TOURISME INTERNATIONAL ET PROSTITUTION FÉMININE : LE CAS DE NOSY BÉ (MADAGASCAR)

Fabien Brial

fabien.brial@wanadoo.fr
Agrégé de Géographie, Docteur en Droit CREGUR - Université de La Réunion.

Le tourisme durable est-il un instrument d'aide à la lutte contre la pauvreté ? Cette question débattue maintenant depuis plusieurs années au sein des instances internationales, au premier rang desquelles l'organisation mondiale du tourisme (OMT), n'a été que trop peu envisagée du côté de l'économie informelle, et par exemple de la prostitution. En effet, de nombreux rapports permettent de constater, au fil des décennies, l'essor continu du tourisme qui s'est diversifié de plus en plus, au point de devenir un des secteurs économiques dont la croissance est l'une des plus rapides du monde [1]. Le tourisme contemporain est ainsi étroitement lié au développement économique, et il concerne un nombre grandissant de nouvelles destinations [2]. Cette dynamique en fait un moteur essentiel du progrès socioéconomique et le volume d'affaires du secteur touristique dépasse celui des industries pétrolières, agroalimentaires ou automobiles. Le tourisme constitue ainsi une des principales sources de revenus pour beaucoup de pays en développement, comme la Thaïlande ou l'Egypte par exemple. L'OMT peut ainsi affirmer que « la réduction de la pauvreté est devenue une condition essentielle du développement durable. Plus le tourisme se développe et est géré de façon durable, plus il peut grandement contribuer à soulager la misère » [3].

Pour autant, les contacts des touristes des pays du Nord avec la population des pays du Sud ne se réduisent pas seulement aux transferts financiers recensés dans les sept mécanismes qui permettraient de procurer aux pauvres des avantages tangibles [4]. En effet, l'arrivée croissante de touristes de pays du Nord amène aussi au développement d'économies parallèles, par exemple le marché de la drogue ou celui de la prostitution. Au-delà de l'aspect financier, ce sont les populations qui sont directement concernées : des femmes, des hommes et quelquefois des enfants participent, de façon le plus souvent forcée, à la satisfaction des plaisirs sexuels du touriste pour de l'argent. Se développe ainsi le tourisme sexuel dans le monde, défini comme un voyage à motif d'ordre sexuel, voyage dont le but est d'avoir des relations sexuelles avec des autochtones [5].

La difficulté principale de ce champ d'étude réside dans son aspect informel : peu d'études ont été menées pour prendre au niveau international la mesure de ce phénomène, à l'exception de celles de quelques organisations non-gouvernementales. La quantification est donc difficile, d'autant plus que certains Etats, tirant un grand bénéfice financier du développement de ce type de tourisme, ont plutôt tendance à ne pas intervenir pour réprimer les aspects criminels inhérents à certaines formes de prostitution, et sont donc peu

enclins à les mesurer. Ce dont on est certain aujourd'hui est que l'essor planétaire de l'industrie du commerce sexuel représente un marché de plusieurs milliards de dollars, et emploie des millions de personnes. Et parmi les multiples conséquences de cette évolution, des femmes sont à vendre et la traite d'êtres humains n'a jamais été aussi prospère [6]. D'après l'Unicef, rien qu'en Thaïlande, deux millions de femmes se livrent à la prostitution, et un million d'enfants entrent chaque année dans l'industrie mondiale du commerce sexuel.

Une cartographie du tourisme sexuel est cependant possible : elle rend ainsi compte, sans en mesurer quantitativement l'importance, des flux mondiaux de touristes et permet d'identifier les principaux lieux. La majorité des touristes sont bien évidemment originaires de l'ensemble des pays développés à fort pouvoir d'achat, et ce sont les pays du Sud, mais aussi certains Etats de l'ancienne Europe de l'Est, qui sont cités comme destinations privilégiées pour le tourisme sexuel [7]. A une plus grande échelle, ce sont plus précisément les lieux récepteurs de ce type de tourisme que l'on peut identifier : des capitales, des grands sites touristiques, notamment balnéaires.

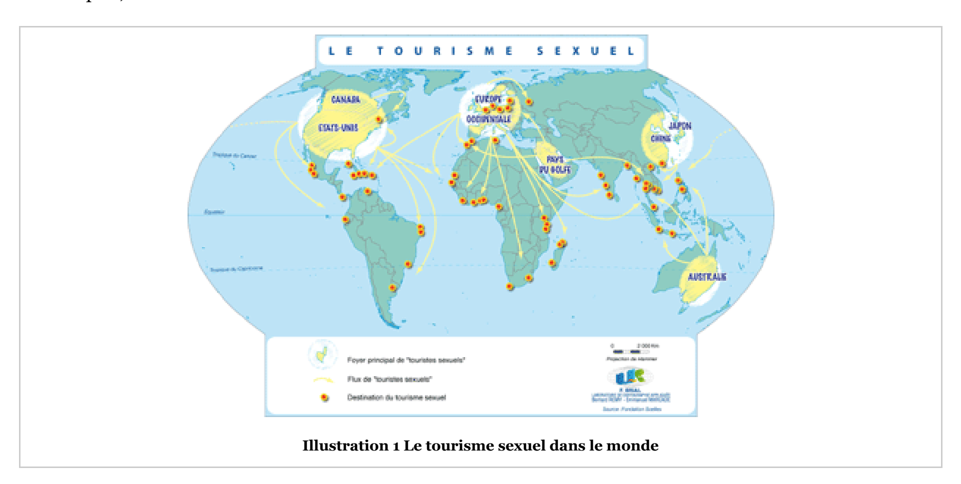


Illustration 1 Le tourisme sexuel dans le monde

Se déplacer dans le but d'avoir des relations sexuelles avec des autochtones est donc une réalité dans le monde contemporain, et trois raisons principales peuvent être recensées comme étant à l'origine de l'essor du tourisme sexuel de masse, au point que certains pensent aujourd'hui qu'il existe des tourismes sexuels, tant les formes et les impacts sont variables [8]. Tout d'abord, l'explosion du tourisme international, et des flux de migrants de manière générale, explique l'augmentation de ce type de tourisme [9]. Ensuite, la paupérisation d'une partie croissante de la population mondiale contraint de plus en plus d'individus à se prostituer pour pouvoir survivre [10]. Enfin, la libéralisation des marchés sexuels et les réponses limitées des organisations interétatiques, comme celles des Etats, pour lutter contre ces pratiques quelquefois criminelles, participent à ce phénomène. Si elle est ancienne, cette rencontre entre le touriste et l'autochtone est rencontre de la misère et de la beauté : misère affective au Nord, beauté des femmes et des paysages au Sud et à l'Est ; misère économique au Sud et à l'Est, beauté de l'attrait d'une richesse facile, des biens matériels de consommation au Nord [11].

L'absence de données fiables rend difficiles la mesure comme l'impact de ce phénomène. L'étude de terrain devient donc nécessaire. Il s'agit, dans un espace défini et identifié comme l'une des destinations privilégiées du tourisme sexuel, de montrer les interactions entre le développement touristique d'un espace et la prostitution féminine, d'envisager l'interpénétration des deux phénomènes. La mise en tourisme transforme-t-elle la nature et les modalités de la prostitution féminine, celle-ci transforme-t-elle la nature du tourisme ?

L'île de Madagascar, au sud-ouest de l'océan Indien, connaît depuis peu une forte croissance du tourisme et Nosy-Bé en est l'un des lieux les plus prisés [12]. Pour autant, cette île est-elle mise en tourisme… du point de vue sexuel ? Si aujourd'hui elle participe à cette beauté du monde, recherchée par les touristes internationaux, la prostitution féminine y occupe une place singulière.

1. A la rencontre d'une beauté du monde : nosy-bé, une île mise en tourisme

Madagascar est la plus grande île du sud-ouest de l'océan Indien. Séparée de l'Afrique par le canal du Mozambique et traversée par le tropique du Capricorne, elle est peuplée d'un peu moins de vingt millions d'habitants, inégalement répartis sur un immense territoire de 587 000 km2. Du nord au sud s'étirent sur près de 1 500 km de hauts plateaux volcaniques et granitiques, et plus de 5 000 km de côtes offrent une grande variété de paysages. Avec un climat tropical tempéré à deux saisons bien différenciées, chaudes toutes l'année sur les zones côtières, et avec un des plus hauts degrés d'endémisme au monde (80 % pour la faune et 90 % pour la flore), qui font de la diversité biologique un centre d'intérêt touristique et scientifique exceptionnel, Madagascar possède des ressources déterminantes sur le plan touristique de l'imaginaire tropical. Le tourisme a pris ainsi récemment de plus en plus d'ampleur : il s'accroît de 10% chaque année, et a atteint plus de 300 000 personnes en 2007 (soit + 50% en quatre ans). Au point que les recettes apportées par ce secteur constituent actuellement la deuxième source de rentrée de devises du pays après l'agriculture, et dans ce pays en développement, elles deviennent plus qu'indispensables à certains individus pour vivre. Madagascar s'insère désormais dans la mise en tourisme à l'échelle mondiale des îles tropicales, et bien

qu'éloignée des centres émetteurs, donc avec un coût d'accessibilité qui reste élevé, les données les plus récentes n'infléchissent pas la tendance actuelle.

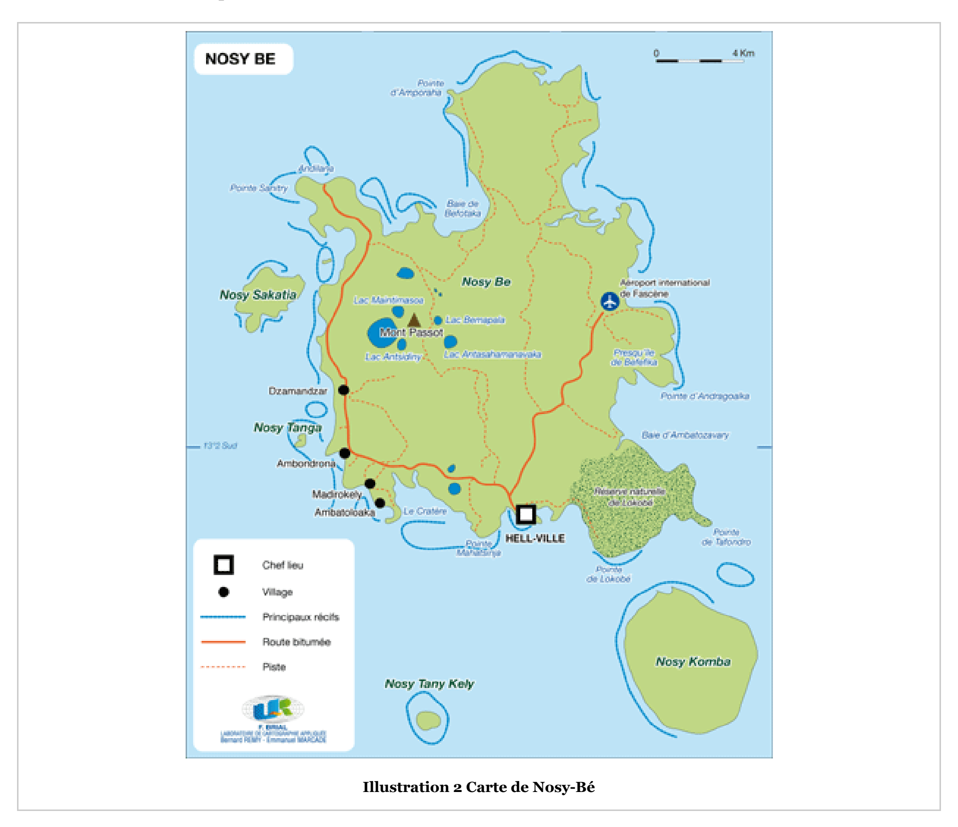


Illustration 2 Carte de Nosy-Bé

Au nord-ouest de Madagascar, par 13°20 de latitude Sud, soumise à un climat tropical humide et à une température annuelle moyenne de 26°C, éloignée d'une dizaine de kilomètres de la grande terre, Nosy-Bé (en malgache : « grande île » ou « belle île ») est la plus vaste des îles malgaches. Longue de 30 km et large de 20 km au maximum, son point culminant, le Mont Passot, culmine à 329 m. D'origine volcanique, elle possède plusieurs récifs coralliens frangeants qui délimitent des lagons souvent étroits. L'intérieur de l'île est couvert en partie par la forêt tropicale ; localisée dans le sud-est, la réserve nationale intégrale de Lokobe constitue la seule zone forestière originelle [13]. Il est par ailleurs propice aux randonnées, au milieu des plantations d'ylang-ylang, de poivrier et de canne à sucre. Par décision du chef de l'Etat en 2007, l'usine sucrière de la SIRAMA à Dzamandzar a cessé ses activités, entraînant la perte de revenus de 500 familles pour une population totale de 70 000 personnes. Les emplois liés au tourisme sont donc devenus primordiaux à Nosy-Bé.

Cette île est également entourée de petites îles rapidement accessibles mais peu fréquentées. La nature y est préservée et les fonds marins participent grandement à l'image séduisante de cet espace : ainsi de ce chapelet d'îlots, Nosy Tanikely, Nosy Komba, Nosy Sakatia ou encore Nosy Iranja, plus au nord l'archipel des Mitsio et plus au sud celui des Radama.



Illustration 3 photographie de Nosy Iranja, cliché de l'auteur

Jusqu'au début des années 2000, le tourisme n'est qu'embryonnaire ; depuis, grâce à une plus grande diffusion en France et en Italie de ces « paradis insulaires », Nosy-Bé accueille des touristes de plus en plus nombreux. La fréquentation mesurée entre 2002 et 2006 passe de 12 000 à 52 000 touristes, soit plus de 400 % en quatre ans, ce qui est très largement supérieur à la croissance observée dans le monde comme dans les

autres îles de l'océan Indien ! Aujourd'hui première destination touristique du pays, Nosy-Bé devrait encore renforcer sa position puisque la prévision est de 60 000 touristes pour 2008. Ancienne colonie française, Madagascar a été, depuis son indépendance, une destination touristique plus ou moins prisée, en fonction de la mise en tourisme de certains sites et de l'instabilité politique du pays. Le développement des liaisons aériennes assurées par des compagnies européennes a permis à cette destination de connaître un engouement particulier. Nosy-Bé, désormais révélée et dévoilée aux touristes européens, est directement desservie depuis Milan deux fois par semaine (soit 500 sièges) depuis 2004, et depuis Paris une fois (350 sièges) par Corsair depuis 2007. Depuis la Réunion, quatre vols hebdomadaires assurent la liaison entre Saint-Denis et Fascène (480 sièges). S'il n'est pas possible actuellement de mesurer exactement le taux de masculinité des touristes, on peut estimer à environ plus des deux-tiers le pourcentage d'hommes qui choisissent cette destination. Ce qui peut signifier que les femmes ne sont pas attirées par celle-ci ou que les hommes préfèrent s'y rendre seuls ou en groupe d'amis.

L'arrivée de ces flux touristiques toujours plus importants ces dernières années a généré des transformations plus ou moins profondes dans l'économie et les infrastructures de l'île. L'offre en matière d'hébergement reste en effet relativement limitée. Si une quarantaine d'hôtels, toutes catégories confondues, peuvent être recensés, ils sont le plus souvent dotés d'une quinzaine de chambres au maximum, à l'exception du Venta club Andilana beach, resort de plus de deux cents chambres isolé au milieu de 15 ha au nord-ouest de l'île ; des structures de quatre ou cinq bungalows, quelques lodges et plusieurs chambres d'hôtes complètent cette offre. De même, les activités proposées aux touristes sont elles aussi restreintes et presque exclusivement tournées vers la mer : cinq clubs de plongée, trois croisiéristes et cinq bateaux pour la pêche au gros seulement proposent leurs services. La mise en tourisme de l'île reste pour l'instant limitée, notamment parce que les grands groupes internationaux craignent de s'implanter dans ce pays où la propriété foncière, comme les investissements, ne sont pas totalement sécurisés. A Nosy-Bé, comme ailleurs à Madagascar, le développement se fait au rythme des difficultés économiques et sociales, et au gré des aléas de la vie politique.

La grande majorité des personnes interrogées trouvent bénéfiques les effets du développement du tourisme à Nosy-Bé, notamment parce qu'une partie de la population vit mieux grâce à l'affluence des touristes : de nombreux petits boulots permettent d'être rémunéré en devises, les structures hôtelières embauchent du personnel, de nouveaux commerces se développent et des emplois induits se créent. Beaucoup de Malgaches venus d'ailleurs travaillent aujourd'hui à Nosy-Bé, notamment dans son chef-lieu, Hell-Ville, vieille ville coloniale peuplée de plus de 30 000 habitants.

Par ailleurs, l'administration a obtenu en 2006 de la Banque mondiale le financement de son projet « pôle intégré de croissance » (PIC), qui a pour ambition de susciter une croissance économique à base sociale élargie dans des pôles identifiés en appuyant des secteurs porteurs, dont l'activité touristique. Depuis, les travaux sont en cours pour rendre la destination encore plus attractive : l'infrastructure routière s'est modernisée (30 km de bitume permettent maintenant la desserte convenable d'Hell-Ville et d'Andilana depuis l'aéroport), l'adduction d'eau depuis Farihy Bé et Amparihibe devrait permettre à la fois de subvenir aux besoins de toute l'île, tant pour la population résidente que pour les besoins des touristes. Par ailleurs, Hell-Ville a engagé sous l'impulsion du maire Yves Ernest la rénovation de la ville. La population voit l'île se transformer, se doter de nouvelles infrastructures, et elle tente de tirer quelque bénéfice de cette manne financière et des nouvelles conditions de vie. Tout comme l'administration, puisque le prix du visa est passé de 20 euros en 2005 à 60 euros aujourd'hui.

Le tourisme devient donc le levier que le gouvernement comme l'administration locale veulent utiliser pour développer l'économie locale. Avec la fermeture récente de l'usine sucrière, ce secteur devient aujourd'hui encore plus nécessaire, et l'île se tourne résolument vers une mise en tourisme accélérée. Cette beauté du monde désormais exploitée reste cependant d'une grande pauvreté. Si la tentation est grande de se prosterner sur l'autel du tourisme, cette île est-elle pour autant prête à aller jusqu'à se prostituer sur celui-ci, proposant une mise en tourisme... sexuel ?

2. Quand misère et beauté se rencontrent : la prostitution à nosy-bé

Si l'analyse de la dynamique touristique permet de comprendre les modalités des mutations des lieux touristiques, elle ne peut pas bien évidemment s'exonérer de recenser aussi les effets négatifs qu'elle produit. Dans cette île pauvre, l'arrivée toujours plus importante de touristes pose également des problèmes d'ordre économique et humain.

Même si certains Malgaches ont vu leur niveau de vie s'accroître, derrière les clichés de carte postale et le mythe de l'île paradisiaque, se cache une autre réalité : Madagascar demeure l'un des pays les plus pauvres de la planète. Il est classé au 143e rang selon l'IDH, entre le Népal et le Cameroun, et l'espérance de vie à la naissance n'y est que de 57 ans. Sur une population totale estimée à 19 millions, le PNUD évalue à 15 millions les Malgaches ne disposant pas d'électricité ; le quart du pays n'est toujours pas desservi, et 85 % de la population vit avec moins de 2 US$ / jour. La population est donc largement confrontée aux difficultés matérielles du quotidien : plus du tiers est sous-alimentée. Nombreux sont ceux qui pensent que l'effet de cette « invasion » de « vazaha » (homme blanc), de pair avec le développement des structures touristiques de l'île, a accru la corruption et la prostitution. En ce domaine, comme dans beaucoup d'autres, l'intervention de l'Etat et des autorités territoriales reste limitée, car les ressources dont ils disposent demeurent finalement très faibles **[14]**.

De façon concrète, à Nosy-Bé comme dans les autres espaces mis en tourisme, l'expansion constante du secteur touristique entraîne un développement de l'infrastructure hôtelière et d'autres constructions. Le prix du foncier s'est ainsi considérablement accru, rendant aujourd'hui certains terrains impossibles à acquérir pour les populations locales. La hausse des prix des denrées alimentaires, due à l'affluence des touristes à Nosy-Bé, rend également les conditions de vie de la population locale plus difficiles qu'auparavant. Par ailleurs, même si elle est relativement limitée pour l'instant, force est de constater la dégradation de l'environnement, due à la gestion mal contrôlée des déchets, et l'exploitation abusive des ressources disponibles, notamment de la pêche. Enfin, et c'est le principal souci, la production énergétique ne suffit plus aux besoins domestiques. Elle engendre des coûts supplémentaires aux opérateurs touristiques pour garantir une qualité de service que les touristes des pays du Nord exigent, et surtout elle devient si onéreuse que le prix de sa fourniture aux usagers ne la rend plus accessible à de nombreux habitants.

Dans ce contexte inflationniste, les enfants sont souvent mis à contribution pour augmenter les revenus du ménage : ils abandonnent quelquefois l'école pour des petites ventes de café, de vanille ou d'objets souvenirs pour les touristes… voire se prostituent. On estime ainsi que sept cents enfants entre dix et dix-sept ans, notamment des jeunes filles, se livrent à la prostitution à Nosy-Bé. Certaines jeunes femmes, handicapées par une maternité précoce, deviennent ensuite particulièrement vulnérables et se prostituent pour pouvoir survivre. En effet, l'image du luxe et de la vie facile, véhiculée par les touristes, séduit de nombreuses jeunes malgaches et les amène, par la prostitution, à pouvoir toucher une partie du rêve. Elles peuvent gagner en une nuit jusqu'à 50 €, soit le salaire mensuel d'une réceptionniste ou d'une institutrice [15].

De nombreux Malgaches, hommes et femmes, ne condamnent pas le comportement de ces femmes, et ce pour plusieurs raisons. Qualifiées de « TS » (travailleuse du sexe) ou de « correspondantes » lorsqu'elles ont une liaison « durable » avec un étranger, celles qui acceptent les relations sexuelles avec des touristes le font d'abord pour des motifs économiques. Comme cette misère est bien présente, les Malgaches comprennent bien la nécessité de tenter de sortir d'une situation très difficile, voire simplement de survivre. La majeure partie des jeunes femmes rencontrées sont peu allées à l'école, ce qui est fréquent dans un pays où moins de la moitié des enfants seulement atteint la classe de la cinquième année d'études primaires ; mais d'autres, diplômées d'études supérieures et ne trouvant pas de travail salarié se résignent à se prostituer pour vivre un peu plus décemment. Quelques femmes mariées se prostituent également avec l'accord de leur mari, montrant ainsi le niveau de besoin auquel est réduite une partie de la population : la vie est devenue si difficile que toute source de revenus est acceptée. D'autant plus que le touriste est là temporairement : il repartira ensuite, et donc « sortir avec un vazaha pour avoir un peu d'argent, pour survivre ou vivre plus décemment ne pose pas problème, ce n'est pas immoral, c'est amoral ».

Exposées elles aussi aux médias qui leur proposent des standards de consommation, les jeunes femmes voient autour d'elles des étrangers à la vie apparemment facile : se déplacer, manger dans les restaurants à tous les repas, dormir dans des hôtels luxueux et fréquenter les bars et les discothèques, tout cela ne pose visiblement aucune difficulté aux touristes. Possédant lecteurs MP3, appareils photographiques ou caméras vidéos, habillés quelquefois de vêtements et de chaussures à la mode, ces étrangers fascinent. Enfin, l'un d'eux pourrait être celui qui changera sa vie, en l'emmenant avec lui dans les « pays faciles », lui permettant d'envoyer régulièrement de l'argent à toute sa famille et de la sortir définitivement de la misère.



Illustration 4 publicité de Corsairfly à Hell-Ville, cliché de l'auteur

Voilà aussi à quoi rêvent certaines de ces jeunes femmes lorsque, poussées par la misère des campagnes ou quelquefois par leur père ou leur mari, elles décident de se prostituer. Si certains parents disent ne pas approuver que leurs filles se rendent dans des boîtes de nuit ou des hôtels avec des étrangers ou des inconnus, beaucoup changent d'avis à partir du moment où l'on envisage, par ces actes, que leurs filles gagnent ainsi de l'argent et apportent à la famille des ressources supplémentaires.

Se choisir des partenaires sexuels, même parmi des inconnus, et en accepter argent et cadeaux, est aussi accepté par la population car il n'y a pas d'intermédiaire ni de réseau comme dans d'autres espaces connus pour être de hauts-lieux du tourisme sexuel. Il s'agit ici d'un rapport personnel, un lien d'individu à individu

qui se crée. L'espoir perdure ensuite de voir cette relation financière se poursuivre : touché par la misère de la famille, ou plus fréquemment par le désir de continuer à distance une relation qui n'était au départ que sexuelle, le touriste de retour dans son pays d'origine peut continuer à envoyer de l'argent. Une prostituée peut ainsi recevoir des virements mensuels de quatre ou cinq étrangers, de l'ordre de cinquante à cent euros, en assurant à chacun son amour exclusif et son entière disponibilité lors de sa prochaine visite.

Comme à Diégo-Suarez plus au nord, Nosy-Bé a longtemps été sous domination française. L'histoire de la population est ainsi marquée par de nombreux mariages avec des étrangers. Il y a de ce fait peu de réticence à l'idée de se promener avec des étrangers, et d'accepter de leur part de l'argent et des cadeaux. Cette prostitution à la forme finalement bien particulière semble aujourd'hui admise, d'autant plus qu'il existe déjà dans la famille une parente proche (soeur, cousine, tante) qui en vit ou en vivait par le passé (grand-mère « au temps des Français »). La légitimation de ce phénomène par la population ne peut pas se comprendre sans la prise en compte de cet héritage : il s'agit de pratiques anciennes de fréquentation de l'étranger, pratiques connues et reconnues. Si la prostitution à Nosy-Bé est donc, comme ailleurs, le résultat d'un rapport de pouvoir asymétrique fondé sur le financier, il se comprend également, dans la situation postcoloniale contemporaine, comme le prolongement de la colonisation par d'autres moyens . Force est de constater que les lieux de la prostitution sont finalement très concentrés dans l'île. En s'intéressant à la nuit nosybéenne, on mesure que l'instrumentalisation par la mise en place de lieux spécifiques au tourisme sexuel est peu marquée. L'île recèle en effet peu de bars et de dancings, à l'exception d'Ambatoloaka. Dans la rue principale de ce faubourg d'Hell-Ville, longue de deux cents mètres, il existe par contre une réelle mise en scène de la nuit, avec l'émergence d'une sociabilité nocturne. Cinq bars, où sont installés des billards, s'ouvrent vers vingt-et-une heures ; très vite fréquentés par des prostituées, ils sont le premier lieu de rencontre. Trois boîtes de nuit, le Jembé, la Sirène et le Moulin Rouge accueillent ensuite gratuitement ces femmes, qui abordent très facilement les touristes dans leur langue natale, français ou italien, ce qui surprend et séduit nombre d'Occidentaux habitués à des échanges plus policés. Rencontrées dans ces établissements, qui ne prélèvent pas de « commission » sur leur commerce, contrairement au « bar fly » perçu à Bangkok par exemple, elles partent ensuite avec les hommes à leur hôtel.



Illustration 5

Dans ces conditions, la prostitution est peu combattue. Certes, dès le voyage en avion, le touriste est averti des interdits sexuels : la brochure contenant la demande de visa, distribuée dans l'avion, rappelle que la pédophilie est un crime poursuivi à Madagascar comme dans le pays d'origine. Mais avec une prévalence du sida officiellement estimée à 0,5 % (contre 16 % au Mozambique), et même si l'Etat malgache a ratifié des conventions internationales et a amendé le code pénal pour renforcer les sanctions en cas d'agression sexuelle contre un mineur (plusieurs étrangers sont aujourd'hui incarcérés sur le sol malgache, et plusieurs Français sur le territoire français), l'interdiction de la prostitution ne semble pas être une priorité. Certes, l'accès aux bars, discothèques et boîtes de nuit est officiellement interdit aux moins de 18 ans. Mais à quelques exceptions près, les gérants de ces établissements sont hostiles à des restrictions d'entrée dans leurs établissements qui pourraient nuire à leurs affaires. D'autres professionnels du tourisme au contraire, comme certains hôteliers, ont décidé de mettre un frein à ces pratiques en interdisant l'accès à leur établissement aux femmes non enregistrées lors de la réservation dans leur établissement. Il s'agit aussi de ne pas devenir au regard du monde une destination uniquement sexuelle, porteuse de toutes sortes de peurs ou de fantasmes, risquant par ce fait de limiter une activité lucrative à un certain type de tourisme et de touristes voyageant alors uniquement pour des raisons sexuelles, et ainsi de ne plus pouvoir séduire certains segments de la clientèle potentielle [17].

Mise en tourisme de façon accélérée, Nosy-Bé reste encore aujourd'hui une île où la prostitution féminine possède une forme très particulière, sans commune mesure avec ce qui peut être observé ailleurs. Les statistiques et les rapports des organisations internationales n'indiquent d'ailleurs pas que Madagascar constitue, à un degré significatif, un pays d'origine, de transit ou de destination pour des hommes, femmes ou enfants victimes du trafic.

Le développement touristique, à Nosy-Bé comme ailleurs, a des incidences certaines sur la croissance

économique du territoire, et il en va de la prostitution comme des autres activités économiques : le tourisme permet une augmentation des revenus possibles et une diminution de la pauvreté. Interface entre Nord et Sud, cette île est un espace de contacts et d'échanges, et l'on peut y observer des faits originaux relevant à la fois de l'interpénétration et du clivage : échanges de toute nature, modifications d'un ensemble par l'autre, mais aussi phénomènes de rupture, voire de fermeture. Si Nosy-Bé sait tirer profit de l'exploitation de ses richesses, la prostitution féminine s'y réalise dans des cadres anciens ; force est de constater qu'il y a bien une mise en tourisme du territoire, mais il n'y a pas de mise en tourisme sexuel par le biais d'une prostitution qui serait organisée, ni une identification unique de ce lieu à ce type d'activité.

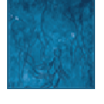
Le tourisme durable peut contribuer à soulager la misère des populations des pays du Sud, sous des formes différentes, même si il transforme quelquefois les économies locales. Cette question d'un point de vue économique est mesurable, et c'est bien ainsi que les institutions internationales tentent de quantifier le phénomène et parfois de justifier son développement, ainsi des avantages « tangibles » pour les populations selon l'OMT ; par contre, la mesure de l'humainement durable semble absente de nombreuses réflexions, peut-être parce que beaucoup plus difficile à définir, à identifier et à évaluer.

Notes

1] De 1950 à 2005, les arrivées du tourisme international ont progressé à un rythme annuel de 6,5 %, passant de 25 à 806 millions de voyageurs. Pendant la même période, les recettes rapportées par ces arrivées ont augmenté d'un taux encore plus élevé (11 %), dépassant la croissance de l'économie mondiale, pour atteindre quelque 680 milliards de $EU en 2005 (source : OMT).
2] Alors qu'en 1950, les quinze premières destinations représentaient 88 % des arrivées internationales, en 1970 cette proportion était de 75 % et en 2005 elle ne représente plus que 57 %, ce qui reflète l'apparition de nouvelles destinations, dont beaucoup se situent dans les pays en développement (source : OMT).
3] Cf. OMT, Le tourisme et la réduction de la pauvreté, 2004 ; OMT, La réduction de la pauvreté par le tourisme, 2006.
4] Les sept mécanismes (initiative ST-EP) peuvent être résumés ainsi : embauche de personnes pauvres par des entreprises touristiques ; fournitures de biens et de services aux entreprises touristiques par les pauvres ou par des entreprises employant des pauvres ; ventes directes de biens et de services aux visiteurs par des pauvres (fruits, productions artisanales ou circuits guidés) ; création et gestion d'entreprises touristiques par des pauvres ; taxe ou impôt sur les revenus ou les bénéfices tirés du tourisme dont le produit bénéficie aux pauvres ; dons et aide volontaire des entreprises touristiques ; investissements d'infrastructures stimulés par le tourisme et dont les pauvres peuvent bénéficier là où ils vivent.
5] Paola Monzini, Sex Traffic. Prostitution, crime and exploitation, Zed Books, Londres, 2005.
6] Cf. U.S. Department of State, 2007 Country Reports on Human Rights Practices. Certains Etats n'ont d'ailleurs toujours pas ratifié la convention internationale pour la prévention et la lutte contre le trafic d'êtres humains, par exemple la Thaïlande.
7] A Riga par exemple, les charters d'Européens de l'Ouest (Français, Britanniques ou Belges) se sont multipliés ces dernières années.
8] Cf. par exemple Franck Michel, Voyage au bout du sexe. Trafics et tourismes sexuels en Asie et ailleurs, Presses universitaires de Laval, 2006.
9] Pour 2007, l'OMT prévoit une augmentation de 4 % des arrivées de touristes internationaux, correspondant à sa prévision d'un taux de croissance annuel de 4,1 % ; en 2020 au plus tard, on s'attend à ce que les arrivées internationales dépassent 1,5 milliard.
10] Près d'un milliard d'individus sont aujourd'hui sous-alimentés, et ce chiffre ne cesse de croître selon la FAO.
11] Cf. par exemple Michel Houellebecq, Plateforme, Flammarion, 2001.
12] L'Afrique subsaharienne est l'un des sous-continents, avec l'Amérique centrale et l'Amérique latine, qui a connu ces dernières années le taux de croissance des arrivées de touristes le plus élevé (source OMT).
13] Trois autres réserves viennent récemment d'être créées par le gouvernement afin de dynamiser le secteur touristique : celle d'Ampasindava Befotaka, celle d'Amoraha et celle de Nosy Sakatia, chacune d'une superficie d'environ 15 ha.
14] L'Etat malgache a un budget d'environ 1 MM€ (il reçoit plus de 900 MUS$ au titre de l'aide publique au développement). A titre de comparaison, le budget de la France est de 355 MM€, et celui du Conseil général de la Réunion dépasse 1,3 MM€.
15] Pour nourrir une famille de quatre personnes pendant un mois, il faut environ 50kg de riz : actuellement, cela coûte 30 €...
16] Cf. Giorgia Ceriani, Vincent Coëffé, Jean-Christophe Gay, Rémy Knafou, Mathis Stock et Philippe Violier, "Conditions géographiques de l'individu contemporain", EspacesTemps.net, Textuel, 13.03.2008.
17] Récemment, on pouvait lire sur un forum de voyageurs internationaux :
Q : Nosy Be: lieu de prostitution?
Que pensez-vous de Nosy be ? est ce que c'est vraiment un lieu de prostitution? J'ai peur d'y aller avec ma famille....
Re: Nosy Be : lieu de prostitution?
Que pensez-vous de Paris avec la rue St-Denis ? Est-ce que c'est vraiment un lieu de prostitution ? »

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France





Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales







Home M@GM@ » Vol.8 n.3 2010 » Mabel Franzone "Espacio herido, tiempo acelerado, imaginario conmovido. Interrogantes sobre la postmodernidad del Sur"



El (Los) sur : campos de lo imaginario. Mi Norte es el Sur
Le(s) Sud(s) : champs de l'imaginaire. Le Sud c'est notre Nord
Mabel Franzone, Alejandro Ruidrejo (dir.)
M@gm@ vol.8 n.3 Septembre-Décembre 2010

ESPACIO HERIDO, TIEMPO ACELERADO, IMAGINARIO CONMOVIDO. INTERROGANTES SOBRE LA POSTMODERNIDAD DEL SUR

Mabel Franzone

mabel.franzone@gmail.com
Chercheuse Ministère de la Culture de Salta- Argentine- Membre du Conseil Assesseur du Ministère d'Education de Salta-Argentine. Membre de l'Institut d'Etudes Philosophiques de Salta (CEFISA). Doctorat de Lettres- La Sorbonne Nouvelle-Paris III- Doctorante en Sociologie sous la direction de Michel Maffesoli. La Sorbonne- Paris V. Membre du CEAQ (Paris V)- Membre du CRICCAL (Paris III). Chercheuse indépendante.

Dedicado a Gaïa, Madre Tierra, nuestra Pachamama y a los pueblos que la veneran como un ser viviente.

En este escrito prima una cuestión espacial. Una cuestión de nuestro espacio del Sur. Espacio y tiempo aparecen siempre ligados entre sí, pero también el espacio guarda una estrecha relación con lo imaginario ; recordemos la premisa de Gilbert Durand : « l'espace, forme a priori du fantastique » [1]. El Espacio es la forma a priori de todo proceso de la imaginación y de la formación de imágenes « sólo hay intuición de imágenes en el seno del espacio, lugar privilegiado de nuestra imaginación » (Durand, 1984 : 472-473), elevando de la suerte la categoría espacial como primera, antes de la temporal. Y en efecto, el mito y el símbolo escapan a toda concepción de tiempo, ubicándose en un illud tempus o tiempo fijo y eterno, pero dentro de un continuum geográfico, en el que se pasa de un clima a otro, de una altura a otra. Se trata de un pluralismo infinitamente rico en el que cada regionalización aparece como individuación, cada región como una persona y donde la geografía resbala hacia la biografía, de un pueblo o de un individuo. Lo Imaginario no es pues un pensamiento o una abstracción, sino una manera de aprehensión de lo real, cuyas raíces están en el medio que nos rodea y en nuestra propia biología. Al mismo tiempo, el arraigo ontológico de todo pensamiento, tendrá sus raíces en ese imaginario. En el racionalismo moderno la perspectiva temporal que estudia la historia, comporta una irreversible oposición entre un « antes » y un « después », permitiendo solamente un viaje de ida, pues para ella el tiempo es irreversible [2] y la flecha del tiempo nos lleva a un « progreso ». Lo cierto es que ese progreso nos ha conducido a la brutal modificación del espacio del (los) Sur. Las fronteras y límites se siguen levantando - y creemos- deben tener una gran incidencia en el (los) imaginarios ; es lo que nos ha llevado hacia una serie de investigaciones, preguntas y reflexiones que ponemos a consideración del lector.

De la Cruz del Sur, al Sur

Para nosotros, latinoamericanos, el Sur siempre fue el Norte. Nuestra estrella referente es la Cruz del Sur. Buscar el Norte o « nortear » proviene del vocabulario náutico, siendo su uso de antigua data. Ya los marinos españoles de comienzos del siglo XVII significaban con él fijar el rumbo en dirección a la Estrella Polar o hacerlo teniendo en cuenta la aguja imantada. Por cierto que si la brújula señala el Norte, necesariamente y al mismo tiempo que señala el Sur, es porque se coloca en la posición del meridiano magnético y sabemos que los polos magnéticos son dos masas iguales aun cuando de signo contrario. Lo que no se entiende bien es porqué se generó solamente el verbo « nortear », siendo que en el hemisferio austral brilla la Cruz del Sur [3]. Tal vez deberíamos ya incorporar el verbo « surear », verbo propuesto por Horacio Cerutti en su libro Filosofar de Nuestra América (2000), en el que se aconseja conjugarlo con el mismo espíritu, ya que, desde el siglo XVII la categoría « Norte » era a la vez geográfica e ideológica, pues incluía apreciaciones y estimaciones culturales.

Para nuestros pueblos originarios esta amada Cruz del Sur descendía sobre los hombres para indicarles los puntos fundamentales que irían a determinar la arquitectura de las ciudades, los tiempos de siembra y cosecha, la ruta de los viajeros, la salud del cuerpo y del alma. La Chacana o Cruz del Sur seguirá siendo astronómicamente y simbólicamente la Estrella más importante para el hemisferio Sur ; fue « dibujada », siguiendo las estrellas, como una cruz de cuatro ramas escalonada y « bajada » del Cielo, por medio de los « espejos de agua » o espejos astronómicos. Las viejas culturas reproducían el Cielo en la Tierra, pues lo que está arriba, está abajo. Así lo indica la Tradición, no sólo en América Latina, sino también en el mundo entero. Se produce una expansión del espacio por una expansión de lo sagrado y es en esta expansión que el hombre adquiere un conocimiento ligado al medio donde vive. He aquí un principio no lineal, de sincronicidad, que ejemplifica la unión del hombre y el universo. Los versos del gran poeta Pablo Neruda ilustran la devoción latinoamericana por la constelación de la Cruz del Sur, al mismo tiempo que expresan la sincronicidad vivida en cuerpo de hombre, en alma de poeta.

"Oh Cruz del Sur, oh trébol de fósforo fragante,
con cuatro besos hoy penetro tu hermosura (...) luciérnaga a la unidad del cielo condenada, descansa en mí, cerremos tus ojos y los míos. Por un minuto, duerme con la noche de los hombres.
Enciende en mí tus cuatro números constelados (...)" [4]

La poesía fue y es el vehículo de expresión de algo antiguo como el universo : la contemplación y el estudio de la naturaleza, que no sólo es un signo de respeto hacia Gaia y Ouranos sino que deviene también un ejercicio espiritual, ayudándonos para nuestro propio progreso. La « viscosidad » [5] del tema del poema sugiere una unión insoslayable de todos los elementos de nuestra tierra, ya sean éstos animados o inanimados. Sugiere la trama espesa que reúne y une todo el universo, una interdependencia, una filiación, un tejido « viscoso » e invisible.

Norte-Sur

La sincronicidad es un componente del conocimiento autóctono, como la sacralización del espacio (tierra-cuerpo) es una realidad. Y sin embargo durante más de cinco siglos el conocimiento « oficial » ha desterrado esta vía, produciendo innumerables injusticias, ignorando las necesidades y voluntades de los pueblos, ayudados por prácticas sociales locales que responden a otro imperialismo, al del Norte y al de las élites del Sur. Pero, por qué hablamos hoy de la división Norte-Sur ? Tal vez la globalización y aun más después de lo sucedido con las torres gemelas, ha exacerbado la representación de los límites, teniendo en cuenta las poderosas megamáquinas económicas de destrucción del planeta, obrando por la recuperación brutal de los recursos naturales del Sur. Lo que ha llevado también al olvido del alma humana y del alma de la tierra. Todo lo que se trae a escena está ya en « el aire del tiempo », muchas reflexiones y estudios se están publicando sobre esta profunda división. Recordemos que el conflicto bélico Inglaterra-Argentina por las Islas Malvinas, fue el primer conflicto bélico moderno Norte-Sur [6]. Así considerado porque el hemisferio Norte apoyó sin ambajes los intereses de la corona inglesa. Desde esa fecha la expresión Norte- Sur, ya como conflicto de intereses, comenzó a expandirse (aunque sea una expresión que tiene más de cincuenta años). Pero la frontera también corresponde a maneras de representación diferentes, que en última instancia están acompañadas de diferentes visiones del mundo y del hombre. Esta frontera no es nueva, se ha marcado desde la « llegada » de los portugueses, españoles, holandeses e ingleses a Nuestra América.

Mas allá de los límites, el mito del Sur

Lo que no se encuentra en tierra propia, forzosamente debe existir en otro lado. Sueños y ensueños europeos van a alimentar un sistema de mitos y de mitologías que servirán a cumplir el objetivo más grande que se impuso el Viejo Continente, descubrir y dominar. Cumpliendo paso a paso las instancias de dominación, presencia física, explotación, esclavitud, evangelización, colonización, retiro y dominación por el pensamiento, llegamos al punto siempre de actualidad : el Sur debe hacer vivir el Norte. Desde los viajes de exploración de la Edad Media y el Renacimiento esta « premisa » se viene cumpliendo.

A fines de la Edad Media, los europeos conocían sólo una pequeña parte del mundo, y la cosmografía de los geógrafos cristianos se esforzaba en reconciliar la geografía con la Biblia. En el siglo XV, Asia comienza a fascinar a los europeos, quienes, si bien comenzaban a conocer el Oriente, no sabían dónde terminaba ni lo

Collection Cahiers M@GM@

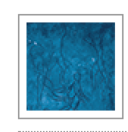


Volumes publiés

www.quaderni.analisiqualitativa.co

que comprendía. Aparecían en los mapas maravillosos reinos y civilizaciones incomparables. En algun lugar de Asia debía encontrarse el Paraíso, en general se lo emplazaba en las Antípodas, al Sur. Al Norte de ese Oriente se habían fijado los dominios de Gog y Magog, reinos del Anticristo, poblados por las tribus perdidas de Israel. En Asia Central se ubicaba el misterioso reino del preste Juan. Los dos extremos del Bien y del Mal cobraban presencia en las tierras del Sur y cuando tuvo comienzo la mundialización [7], precedida por algunos descubrimientos atlánticos del siglo XV, las « conquistas » fueron de la mano del Mito [8].





DOAJ Content



M@gm@ ISSN 1721-9809
Indexed in DOAJ since 2002

Directory of Open Access Journals

Lo mismo sucedió con las Américas : las Antillas fueron identificadas con las Hespérides y entre éstas y el Brasil había un lugar llamado Lamansatanaxio cuyo significado es « la mano del diablo ». El reino de las Amazonas fue ubicado en Brasil, de ahí el nombre del gran río y la Isla de las Siete Ciudades aparecía en 1492 en el Globo de Martin Benhaim, ubicada entre las Azores y el Japón. Se reunía con este nombre la tradición clásica con una leyenda hispano-portuguesa : la de los siete obispos que huyeron en el 734 de la invasión árabe y encontraron una isla en medio del océano, donde fundaron una nueva ciudad, Cibola. Colmada de riquezas, la gente vivía allí en paz y muy cristianamente. A menudo Cibola fue confundida con Antilla. En México, Cabeza de Vaca estuvo a punto de confirmar su existencia ; fue buscada sin suceso por fray Juan de Olmedo (1535) y fray Marcos Niza afirmó haberlas encontrado en el actual Nuevo México (Rojas Mix, 1992 : 16).

« Brasil » fue otro de los nombres míticos que pasó a la geografía real. Escrito con una ortografía renovada : Brasil, Brexil, Bersil, Bracir, Braisal, Hi-breasil, se encontraba en muchos portulanos medievales. Los irlandeses hablaban también de Imrama, refiriéndose a una isla frecuentada por los pescadores y en la cual abundaba el « palo de Brasil ». La raiz gaélica del nombre sería « isla feliz » o « gran isla ». El viaje de Caboto en 1497 estaría asociado con esta isla. Los portugueses también parten a su búsqueda y cuando Cabral en 1500, encuentra tierras, las denomina « Terra Sanctae Crucis o Brasil » nombre confirmado por haberse encontrado en ella el palo de tinte (Rojas Mix, 1992 : 17).

Bienestar, riquezas, felicidad, promesas de las profecias ; infiernos y reinos malditos, el Sur siempre encarnó los ensueños europeos. Hasta que con la mundialización se desarrollan y concretan aquellos de expansión y dominio, con una intención de evangelización como carátula, pero en el fondo con un vasto programa de colonización y de explotación de riquezas, unido a la reducción en esclavitud de sus habitantes. Lo cierto es que comenzó todo por los mitos, esa estructura que busca equlibrar al hombre en la realidad, proporcionándole una capa de protección, de integración, lugar imaginario donde encuentra una garantía a su existencia, constantemente amenazada por la inseguridad, el sufrimiento y la muerte [9]. Sin embargo la estructura del mito tiene algo de sublime y de perfección que cada cultura ha expresado. El europeo no sólo no tuvo en cuenta los mitos originados en cada tierra y en cada pueblo, sino que asesinó millones de gentes para imponer los suyos propios en aras de un enorme beneficio para ellos mismos. Esta imposición, esta hegemonía, fue alcanzando todos los niveles de la acción y del discurso, cimentando la teoría del conocimiento que se utilizaría para legitimar el dominio, instrumentando una dominación de lo imaginario. El punto culminante llega con la hiperglobalización del siglo XX ; el Norte consideró que para ellos y su explotación, no hay fronteras, éstas existen sólo para los del Sur. Lo que ha suscitado teorías y pensamientos basados en una crítica a la Modernidad. Hoy, más que nunca hemos tomado conciencia de las fronteras de la representación.

Los límites de la representación

Queremos en este punto trabajar con un autor de origen portugués, Boaventura de Sousa Santos, cuyo libro Una Epistemología del Sur, nos proporciona elementos desde un original punto de vista, no analizando las grandes teorías, sino más bien desde una trama de miradas, orientaciones y actitudes que sirve para mostrar la instrumentalización de procedimientos de las diferentes ciencias modernas, las que siempre tienden a ejercitar la misma orientación epistemológica de la Modernidad eurocentrista o del Norte. Su gran virtud es la de encontrar semejanzas sistémicas pertinentes entre el arte, la arqueología, la sociología y otras, para de allí saltar fácilmente y comprensiblemente a la economía. Lo que, de cierta manera, traduce la forma de pensamiento creativo latinoamericano, que se apoya sobre una trama mediana y mucho más pragmática para instrumentar la Crítica [10].

Se trata de, en el primer punto, analizar los límites de la representación en un sentido teórico-epistemológico, para determinar la validez de los parámetros que han guiado la ciencia moderna y occidental, de la cual, nuestras clases dominantes son un fiel reflejo. Boaventura de Sousa Santos [11] analiza cuatro límites : el de la relevancia y de los grados de la relevancia ; la determinación de la identificación ; la imposibilidad de la duración ; la determinación de la interpretación y de la evaluación. Conforman éstos límites lo que el autor considera « una epistemología de la ceguera ». Nos referiremos a ellos de manera sucinta.

Qué es relevante ? La cuestión de la relevancia consiste en que la relevancia de un objeto dado de análisis, no reside en el objeto en sí, sino en los objetivos del análisis. Es decir no en donde se busca sino en lo que se quiere encontrar. Cuando se discute de los objetivos no hay concordancia acerca de los objetos. Negando u ocultando la jerarquía de la relevancia de los objetivos, la ciencia moderna establece la jerarquía de la relevancia de los objetos. Y esta relevancia establecida es sociológica o tal vez, el producto de un fiat de economía política disfrazado de evidencia epistemológica. La invisibilidad del disfraz se basa en la credibilidad de la distorsión y viceversa. Objetivos diferentes significan intereses diferentes y también el privilegiar ciertas escalas de análisis. Así las transnacionales prefieren la perspectiva del conflicto en pequeña

escala porque con esa escala operan en el mundo. Juntamente con las instituciones financieras multilaterales, ellas son los actores en pequeña escala, cubriendo vastas regiones del globo y reduciendo drásticamente la cantidad de pormenores o contrastes como condición de eficacia operativa. La economía convencional tiende también a favorecer la visión del conflicto en pequeña escala. De Sousa Santos nos dice que el análisis y la representación a gran escala favorecen redes de acciones tácticas edificantes, redes de acciones instrumentales que tienden a ser defensivas y a regular situaciones de rutina, mientras que la pequeña escala es agresiva y tiende a regular situaciones críticas excepcionales, provocadas por macroluchas (De Sousa Santos, 2009 : 68-69). Así las grandes compañías mineras que explotan la Cordillera de los Andes, ante cualquier protesta de orden ambiental, gran problema de fondo, se esconden en la contingencia de la falta de trabajo para los autóctonos, queriendo introducir una visión de las compañías mineras como empresas benéficas para la humanidad. Mientras tanto el medio ambiente se encuentra completamente envenenado por el mercurio, el cianuro y el arsénico (aparte de la inmensa cantidad de agua que requieren por dia) y los pobladores del lugar ven desaparecer las mágicas montañas, verdaderos puntos míticos vivientes, referencia a los dioses, imágenes de estabilidad. La tasa de mortalidad por enfermedades como el cáncer o las patologías por envenenamiento, aumentan día a día, mientras las autoridades siguen otorgando concesiones millonarias, a cambio de la destrucción total y de la muerte de los obreros y de sus familias.

Una vez establecida la relevancia, la pregunta pertinente es qué tanto de relevante ? En la Modernidad Occidental y en la ciencia moderna, los grados de relevancia son establecidos por otro procedimiento que opera como las escalas : la perspectiva. Leon Battista Alberti (De Sousa Santos, Ibídem) en su obra De Pictura, de 1435, compara un cuadro a una ventana abierta « un cuadro debería parecer un vidrio transparente a través del cual pudiésemos observar un espacio imaginario extendiéndose en profundidad. » **[12]** Gilman, citado por Boaventura de Sousa Santos, dirá que entre el XV y el XVI la perspectiva tiene origen en una certeza, la que otorga también expresión acerca del lugar del hombre en el mundo y de su capacidad para entender ese mundo (Gilman, 1978 : 29, in ibídem). El sistema de proporciones entre los objetos a ser pintados y sus imágenes y entre la distancia de la mirada del observador y del cuadro , crea un mundo inteligible, organizado a la medida del punto de vista del observador. La credibilidad de este arte « ilusionista » reside en la precisión matemática del punto de vista del individuo. Sin embargo acarrea un costo muy elevado : la inmovilidad absoluta de la mirada. La ilusión es real a condición de que el cuadro sea observado desde un punto de vista determinado y rígidamente fijo (De Sousa Santos, 2009 : 70). Mediante la perspectiva, los grados y las proporciones de la relevancia científica pueden establecerse. Pero para el arte, el pintor concibe el espectador como « su otro radical ». Al contrario, el científico moderno se ve a sí mismo como el espectador ideal ; se coloca en el centro mismo del punto de vista privilegiado para observar la realidad, que se revela entera a su mirada. Y así, la ilusión de la realidad pasa a ser la realidad misma. El científico cree mucho más en esa realidad de lo que puede creer un pintor de la realidad ilusoria que está proporcionando con su obra. El artista, que deja afuera el espectador, distingue entre la mirada de quien ve, el espectador significativo y el mecenas. El científico no fue capaz de hacer esa distinción, dado que tanto el espectador ideal como el espectador significativo se identificaron con sí mismo. Imposibilitó ésto la pregunta ¿para quién el científico, como creador, trabaja ? Las consecuencias negativas son de talla cuando pensamos en la conversión de la ciencia en una fuerza productiva. Entre todas las ciencias sociales, la economía convencional fue aquella en que la elección entre espectadores significativos alternativos quedó reducida a un único espectador : el empresario capitalista. Y cuando más aumentaba el impacto del trabajo científico, más aumentaba la invisibilidad de la realidad real en beneficio de la realidad ilusoria del empresario. Al punto que la realidad del empresario es tomada como la única y verdadera realidad. Sus preferencias y limitaciones se transformaron en privilegios epistemológicos, ungidos en verdad.

Como identificar lo que es relevante ? Esta pregunta es la que se impone para la determinación de la identificación, ya que una vez establecidos los niveles de observación y de análisis es necesario identificar los fenómenos relevantes. La identificación tiene dos pasos principales : detección y reconocimiento. La detección se refiere a la definición de los trazos o las características de un fenómeno dado. El reconocimiento consiste en la definición de los parámetros según los cuales los fenómenos detectados serán clasificados como elementos distintos de un sistema de explicación o de interpretación. El procedimiento subyacente tanto a la detección como al reconocimiento es la resolución.

La resolución se refiere a la calidad y pormenores de la identificación de un fenómeno dado, ya sea un comportamiento social o una imagen. La resolución es central tanto para la fotografía como para la tecnología de detección remota y también para la arqueología. En fotografía la resolución o poder de resolución es la capacidad de proyectar en imagen el pormenor espacial. En las tecnologías de detección remota y si hablamos de detección espacial, es la medida del más pequeño de los objetos o área en el suelo que pueda ser resuelta por el sensor representado en cada pixel. Cuanto más fina es la resolución, menor es la medida. En arqueología la resolución se define por la homogeneidad de los eventos y los comportamientos, así como a su relación con el registro arqueológico. La resolución puede ser de grado grosero o de grado fino (De Sousa Santos, 2009 : 72-73).

Para De Sousa Santos tanto la resolución como la escala y la perspectiva, son conceptos esenciales para la ciencia moderna y funcionan en dos diferentes niveles : de la metodología y de la teoría. Los dos están presentes en la identificación científica de los objetos a analizar, pero los métodos predominan en el proceso de detección y las teorías en el proceso de reconocimiento. La calidad de la investigación científica es pues, determinada por un sistema de resolución que comprende dos componentes : los métodos y las teorías. Pero el desarrollo de métodos superó con anchura al de las teorías. Y aunque se vuelva a los fundadores (Comte,

Marx, Durkheim, Weber, Simmel) en busca de orientación teórica, los métodos de investigación y las técnicas recogidas de datos que usamos actualmente son mucho más sofisticados que aquellos que estaban disponibles en el siglo XIX. Es decir que el grado de resolución de nuestros métodos es más elevado que el grado de resolución de nuestras teorías y por consiguiente, la calidad de detección científica tiende a ser de grano fino en tanto que la calidad del reconocimiento científico tiende a ser de grano grosero. Esta diferencia se detecta más en la economía convencional y es justamente en ella donde más ha sido negada. Cuando el grado de resolución de la identificación ha sido determinado por la teoría, o sea por el componente de mas débil resolución, este tipo de economía funciona e interviene en la vida social con un modo de grano grosero, pero consigue legitimar su funcionamiento y su intervención como si tuviese una calidad de resolución de grano fino (De Sousa Santos, 2009 : 73).

La imposibilidad de la duración : el tiempo

Una vez determinada la relevancia y la identificación del objeto es necesario determinar su localización temporal. Pero como todos los objetos existen dentro de su espacio-tiempo, ni la relevancia ni la identificación pueden ser debidamente determinadas si antes no han sido determinados esos espacios-tiempo (De Sousa Santos, 2009 : 75). Para superar esta dificultad la ciencia moderna ha procurado neutralizar las diferencias, hipostasiando el encuadramiento más ilusorio : el hic et nunc, el aquí y el ahora, la presencia y la simultaneidad. Mediante la perspectiva, la simultaneidad es alcanzada científicamente, ya que una vez inmovilizada la persona que ve, por la lógica del sistema, el espacio surge perfectamente unificado. Dicha simultaneidad exige también la sincronización de aquello que es representado : al captar la obra pictórica espacialmente como una unidad, partimos también del principio de que los eventos pintados son simultáneos **[13]**. El nivelamiento de tiempos diferentes es pues la condición de confianza analítica. Se considera así que la contemporaneidad de un evento o comportamiento se distribuye de modo igual entre todos los participantes en una intervención simultánea. De Sousa Santos llama a esto la falacia de la contemporaneidad. Nos da un excelente ejemplo : Cuando los funcionarios del Banco Mundial se entrevistan con campesinos africanos, se parte del principio de que la contemporaneidad de los participantes es única y está generada por la simultaneidad del encuentro. Y sin embargo, la realidad de los campesinos es vista por ellos mismos como un pasado-presente ; y por el Banco Mundial como un presente-pasado. A pesar de la importancia crucial de esta diferencia, pierde nitidez y deja de ser considerada, prevaleciendo una falsa homogeneidad temporal (De Sousa Santos, 2009 : 75-76).

De todas las ciencias sociales la economía convencional en cuanto a la determinación de la relevancia y de la identificación, es la más predispuesta a navegar en la falacia de la contemporaneidad. Comenzando por la relevancia y privilegiando el análisis en pequeña escala, da como resultado una drástica compresión del tiempo, la duración deja de ser captada y lo residual se torna indistinto de las cualidades emergentes. El uso de la perspectiva en la economía, que inmoviliza la mirada, el espectador y el espacio, impide la identificación de duraciones, ritmos y secuencias. Como ya dijimos, la característica de la economía convencional es la apropiación monopolística del espectador significativo por el empresario capitalista. La consecuente intensificación dramática del « otro » significativo, que se pretende hacer pasar por el « yo », tiene dos consecuencias principales, la hiperespacialización del tiempo pasado y las intervenciones de alta velocidad (De Sousa Santos, 2009 : 77).

La hiperespacialización del tiempo pasado implica la representación distorsionada, en tanto que las intervenciones de alta velocidad, como los carretes de películas de alta velocidad, exigen muy poca exposición y pueden operar en cualquier situación, pero también, teniendo un grado de resolución muy bajo, son intervenciones de grano grosero. Tanto la velocidad como la resolución grosera tornan esas intervenciones en altamente intrusivas, altamente falibles y altamente destructivas. Las Evaluaciones Rurales Rápidas (Rapid Rural Appraisals), hechas por el Banco Mundial en el tercer mundo constituyen un buen ejemplo de intervenciones de alta velocidad. Este tipo de intervenciones simbolizan el lado destructivo de la investigación científica. José Sanchez Parga nos dice que « la « production destructive » (Schumpeter) du nouvel ordre global dans le monde « concentre et accumule » à la fois richesse et sécurité dans les pays développés du Nord, mais simultanément et avec la même violence, elle génère, avec l'exclusion et l'inéquité, les insécurités les plus profondes, généralisées et diffuses dans les pays sous-développés du Sud » **[14]**. Esta producción destructiva es la mayor capacidad del capitalismo y a la vez lo que constituye una ruptura epistemológica en el sentido de que hay un corte radical con los conocimientos más antiguos, que esta ciencia moderna juzga inadecuados, inoperantes. Asumiendo este quiebre epistemológico, la ciencia moderna se reveló ser una gran productora de basura, lo que lleva a De Sousa Santos a hablar de una epistemología de la basura en concordancia con una economía política simbólica de producción de residuos (De Sousa Santos, 2009 : 78). Nosotros queremos agregar que no solamente se produce basura que envenena sino que se producen vacíos espaciales que nunca se volverán a llenar, o que al menos los que estamos hoy vivos sobre este planeta, no volveremos a ver llenos. La consecuencia es la creación de grandes desiertos, de ríos secos, de montañas « invertidas » por las compañías mineras. De Sousa Santos también se pregunta sobre la legitimidad de las excavaciones arqueológicas, ya que si bien pueden ayudar a comprender las capacidades de adaptación y el estudio de comportamientos, la acción arqueológica destruye para siempre la estación arqueológica, porque una vez retirados los objetos reunidos no se pueden volver a colocar allí. El dilema consiste en que un eventual avance del conocimiento acarrea necesariamente una destrucciôn definitiva e irreversible, dilema que subyace entre los arqueolôgos, habiendo dado lugar a ciertas estrategias para evitarlo (De Sousa Santos, 2009 : Ibídem).

Pero este dilema no fue nunca reconocido en la economía convencional, aunque esté dramáticamente presente en la mayoría de las intervenciones científicas, en especial en aquellas de alta velocidad. La ceguera frente a este dilema aumenta la posibilidad de que la « producción destructiva » se convierta en una « destrucción destructiva » (De Sousa Santos, 79).

La determinación de la interpretación y la evaluación

El ultimo límite de la representación se refiere a la interpretación y la evaluación. Ellas determinan cómo los objetos de investigación se integran en los contextos más amplios de la política y la cultura en que ocurren las transformaciones sociales garantizadas por la ciencia. Tal integración es posibilitada por el establecimiento de hilos o lazos de comunicación entre la acción social y los patrones de formación política y cultural. La arqueología denomina estos hilos asignatura, describiendo el hilo de comunicación del comportamiento, por un lado, y los diferentes patrones de formación de residuos. Asignatura, en efecto, tiene un potencial heurístico que sobrepasa la arqueología, ya que se refiere a la autoría, la inteligibilidad y los objetivos de comportamiento. Esto quiere decir que la interpretación y la evaluación dependen del conocimiento de los agentes en cuestión (autoría), de las prácticas de su conocimiento (inteligibilidad) y de sus proyectos (objetivos) (De Sousa Santos, 2009 : 80).

Los límites de la representación ya tratados convergen para tornar extremadamente deficiente la asignatura de la realidad en las ciencias sociales en general y en la economía convencional en especial. En lo que se refiere a los agentes, cuanto menor es la escala de análisis, mayor el énfasis en la orientación y el movimiento. La representación de los agentes tiende a privilegiar a los que se mueven y necesitan orientación, o sea a lo que De Sousa Santos llama, cuerpos dóciles. Cuanto menor la escala, mayor la docilidad de los cuerpos. La perspectiva de un solo punto acentua este efecto ; la inmovilidad de la mirada del espectador, particularmente notoria en la economía convencional, sólo puede garantizar la ilusión de la realidad en la medida en que sean estrictamente mantenidas las proporciones matemáticas. Los cuerpos representados tienen que ser mantenidos en jaulas, sean de hierro, sean de caucho. Fuera de las jaulas, no hay agentes, sean amigos o enemigos. Los cuerpos dóciles y los cuerpos extraños son las únicas dos categorías de agentes- una resolución de la acción social que difícilmente podría ser considerada de grado fino (De Sousa Santos, 2009 : ibidem).

El impacto de la perspectiva en la representación de prácticas de conocimiento crea demasiadas limitaciones. Como dice Gilman, la inteligibilidad del mundo tornada posible por la perspectiva renacentista, fue conseguida a un precio demasiado alto : la inmovilidad de la mirada y los anteojos necesarios a la creación de una vision única [15]. Esta visión única es lo que mejor caracteriza la ciencia moderna y su ruptura epistemológica, tanto con el sentido comun, como con todos los otros conocimientos alternativos. Las prácticas sociales son prácticas de conocimiento, pero sólo pueden ser reconocidas como tales en la medida que sean el espejo del conocimiento científico. Sea cual fuere el conocimiento que no se adecue a la imagen reflejada en el espejo, es rechazado como forma de ignorancia. La visión única, lejos de ser un fenómeno natural es el producto consustancial de la producción destructiva de la ciencia moderna. Finalmente, el objetivo de la acción social, o sea, el conjunto de los proyectos de los agentes, constituye el dominio en que la asignatura científica de la realidad es más deficiente. Los proyectos son una anticipación de la realidad por lo tanto implican una distancia de la experiencia en curso. Tales anticipaciones y distancias encierran una temporalidad específica, la temporalidad de un puente hecho de aspiración y deseo entre cursos de acción no contemporáneos. La falacia de la contemporaneidad transforma ese puente en un artificio inútil, transformando así la aspiración en conformismo y el deseo en deseo de conformismo (De Sousa Santos, 2009 : 81).

Agentes que se dejan de lado, cualidades emergentes no tomadas en cuenta, conocimientos alternativos no reconocidos, tantas ausencias significativas que requieren de una sociología de las ausencias (De Sousa Santos : 82), para luchar contra silenciamientos, epistemicidios y campañas de demonización, trivialización, marginalización, en suma contra las campañas de producción de basura. Y esta basura producida no existe solamente en un terreno teórico, de representaciones, sino en un terreno más que real. Pensemos en los grandes barcos que recorren el mundo con deshechos hospitalarios, con basura nuclear, con aparatos electrónicos en desuso, buscando poder dejarlos en cualquier país del tercer mundo, cuyos gobernantes corruptos aceptan y que a su vez pasean de aquí hasta allá, contaminando el ambiente y la tierra misma. Esa basura que se cuenta por toneladas y altamente peligrosa, tiene el valor simbólico que antes tenía la famosa deuda externa de los países del tercer mundo y que en un dominio religioso posee el pecado original, es decir algo que arrastramos como las cadenas de nuestra pena, de nuestra condición de tercermundistas, de sureños.

Para terminar estos límites de la representación tomados de De Sousa Santos, agregamos que lo que se propone es comparable a lo que ha propuesto la Escuela de Grenoble con su crítica a la Modernidad. La diferencia reside en que dicha Escuela mueve grandes aparatos del conocimiento, grandes períodos de la historia, extrayendo constantes, cambios y estructuras que pasan a ser perfectamente operativos en un análisis del presente, proporcionando una universalidad global. Pero esta universalidad global es operativa para nuestro Sur ?

El Sur, límite y frontera

El titulo del último film de Oliver Stone Al Sur de la Frontera, es por demás decidor. Más allá de la temática

del film (un análisis del gobierno del presidente de Venezuela, Hugo Chávez, hecho con empatía), es su título el que lleva este « aire del tiempo », una clara fijación de límites. Al Sur de la frontera, es decir, más allá de todo, implica un cerco, un muro establecido y aceptado, como lo es el muro entre Gaza e Israel. Más allá del muro, la vida clara, la vida donde todo va bien. Mas acá, los salvajes, la pobreza, los deshechos, la basura. Como que se hubiese levantado una frontera y todo lo que está al Sur, quedara fuera del lugar privilegiado, en donde se debe estar o adonde se debe pertenecer para tener una vida digna y decorosa. El problema es que los límites y las fronteras, fijados y producidos por la economía y la ciencia moderna, son queridos, no sólo por los pocos privilegiados habitantes de la sociedad de consumo y que los otros, la gran mayoría- habitantes de la sociedad de la ideología de consumo, de igual modo compartimos. Somos simplemente, cuerpos débiles y extraños, encerrados en jaulas de hierro o de caucho.

Lejos de producir lo que el nombre anuncia, una globalización, una visión de « unión » en algo global, este proceso netamente económico, actuando con el soporte de la ciencia moderna, ha dado como resultado la producción de fracturas, de límites, de muros. El Muro de la pobreza. Una reciente exposición de fotografías-documentales, realizada en España, rinde cuenta de la violencia y las fronteras generadas por los altos índices de pobreza en A. Latina. Titulada « Laberintos de Miradas » nos muestras imágenes de las divisiones en un mismo territorio. Una particularmente fue cruda, casi insoportable. Eran fotos del Perú cuando llega la noche y salen los « otros », habitantes de Lima, a buscar comida en la basura. Este fenómeno ya se había visto en Argentina (2001) con la formación de una clase social aparte, los « cartoneros », es decir, aquellos que de noche salían a recoger cartones y otras cosas recuperables de los tachos de basura, para reciclarlos y venderlos. La hiperproducción de basura dio al mismo tiempo una clase social relegada, viviendo sólo de noche, con una identidad «borrada », que merecería una reflexión sobre la « epistemología de la basura » de la que nos habla De Sousa Santos. Con la aparición de esta nueva clase de pobres viviendo de deshechos, no sólo el espacio de trabajo quedo dividido sino también el tiempo. El tiempo de trabajo de los pobres es la noche, ocultos. El de los privilegiados es el día, en las oficinas. Nos recuerda esto, indefectiblemente, los Regímenes de Imágenes, Diurno y Nocturno, establecidos por Gilbert Durand, en sus Estructuras Antropológicas de lo Imaginario. Este régimen de nuevas imágenes es sin duda puramente diurno, pues está marcado por una palabra que engloba todo : separación. Y separación es « le maître-mot de la modernité » **[16]**.

Las clases sociales nuevas, emergentes, recientes, expresan una forma de lazo social fracturado, pues llevado al extremo por la recomposición estatal causada por la transnacionalización neoliberal, recomposición que ve reunirse de manera trágica viejas oligarquías, los bancos, los nuevos ricos por la soja transgénica (compañías agroalimentarias) o los aliados locales de las compañías mineras, mafias de todo tipo y origen, desde los « reyes » de las fuentes de energía, hasta la farmacéutica. Todos ellos manejan la vida y la muerte de grandes masas de población en el mundo entero y lo peor, ocupando incongruentemente altos puestos en los ministerios donde se decide justamente de la suerte de los recursos naturales. Así vemos propietarios de grandes extensiones de tierra dedicadas a cultivos transgénicos, ocupar la cartera de Medio Ambiente, socios de compañías mineras son gobernadores o jueces o diputados, asegurando el espacio legal necesario para seguir explotando irracionalmente los recursos naturales del Sur.

Nos dice Michel Maffesoli « quand une forme de lien social se sature et qu'une autre (re) naît, cela se fait, toujours, dans la crainte et le tremblement ». El sociólogo se refiere a las tribus urbanas, que después de haber sido condenadas a una conspiración de silencio, se vieron relativizadas, marginalizadas, invalidadas, denegadas. Asimismo se pregunta si esas tribus urbanas no serían la expresión de la figura del Bárbaro, figura que vuelve regularmente para fecundar un cuerpo social ya cansado **[17]**. La topografía social nunca será la misma en Europa que en América Latina, ciertamente. Sin embargo la figura del bárbaro nos llama la atención, aunque aquí se denominaría la figura del « salvaje », aquél que desde los comienzos de los estados, acosó el imaginario de las « buenas almas cristianas ». Primero eran los verdaderos « salvajes », los indígenas que lucharon por sus tierras ante la ocupación europea, quienes una vez exterminados o enviados a reducciones, fueron reemplazados por la figura del gaucho, hombre marginal, viviendo sin someterse a las leyes. El gaucho, hijo de una violación de un europeo a una mujer indigena, surgió en Argentina, pero en otros países seguramente encontraremos su equivalente. Una vez que la « civilización » fue ganando terreno y vidas, las figuras peligrosas para el establishment fueron los anarquistas, populistas y otros combatientes de izquierda, porque amenazaban al « ser nacional » (nos preguntamos qué es el ser nacional) y finalmente hoy el lugar es ocupado por los pobres de las ciudades, masas sin identidad, que pululan y crecen, viviendo de la basura y en la basura. Testigos vivientes y actores sociales de una tremenda fractura social, son el « muro » que separa lo que « debe ser » de lo que es. El « Sur » se encuentra en todos los países, también en los del Norte, pero el « Sur del Sur » es la expresión mas acabada de las políticas neoliberales y sus prácticas de empobrecimiento sistemáticas de las sociedades del Sur.

Según lo que venimos observando, los pueblos del Sur se están representando el antiguo conflicto-oposición Este-Oeste, en términos de Norte-Sur. Y nos preguntamos si no es ésta realmente la tendencia actual en términos de economía y poder. Un ejemplo lo da el sociólogo francés Jean-Claude Paye cuando advierte sobre un « futuro mercado transatlántico » cuyos países líderes serían USA, Alemania e Inglaterra. La finalidad sería acabar con la Unión Europea, debiitando el euro y llevándola a formar parte de ese otro gran mercado. La política económica alemana ya está dirigida a privilegiar otro eje económico liderado por los Estados Unidos, lo que explicaría la gran arremetida del FMI con su conocida imposición de congelamiento de salarios y de reducción de presupuesto, que impuso últimamente en Grecia. Este mercado transatlántico es la unión del Norte contra el Sur, la unión de Europa y Estados Unidos en un megamercado que nos llevará realmente a

plantearnos la oposición Norte-Sur y por ende a razonar en estos términos. Todo cada vez más rapido y mas grande, el tiempo de un calendario no alcanza para entender menos para asimilar la velocidad y brutalidad de los cambios.

Un Tiempo acelerado

Quien maneja el tiempo, maneja la vida de los hombres. Esta es una de las cuestiones más difíciles de abordar. El límite que dificulta el camino es el del tiempo y su percepción, sabiendo que la concepción y percepción del mismo son propias a cada cultura. Michel Random traza un espectro por demás inquietante cuando nos dice que « La surmodernité ha producido un aceleramiento brutal del tiempo. Si bien para pasar de la Edad de Hierro a la Era Atómica se han necesitado 100.000 años, en menos de 25 años hemos conocido la Era Cibernética, la Era del Espacio, la del ADN, y ahora estamos en la Era del Ciberespacio. Pronto estaremos en la Era de la Biótica, y luego probablemente en la Era de la Anti-Materia. Estas « Eras » son como filosas hojas de fondo, cuyas apariciones conmocionan profundamente nuestras sociedades. Sin embargo un hecho mayor ha acaecido, sin que la mayoría de los individuos tenga conciencia : hemos pasado de la Era de la Vida a la Era de la Sobrevivencia » **[18]**. Dicho de esta manera el horizonte que se percibe se nos antoja turbio, desdibujado. Si la surmodernité va tan rápido, qué es lo que ha provocado tal velocidad ?

En la historia occidental, las épocas fueron concebidas como enormes tajadas de tiempo correspondientes a « mundos », cada uno de los cuales representa una unidad, como la Antigüedad o la Edad Media. Hegel divide la historia universal en mundos (oriental, griego, germánico) que son otras tantas etapas en la historia de la Razón. Esos mundos no solamente se suceden y progresan en el tiempo, sino que se ordenan geográficamente de este a oeste **[19]**. Desde el siglo XIX, la organización técnica del mundo constituye el campo referencial privilegiado para describir y ordenar las sociedades humanas. Los perfeccionamientos técnicos gobiernan ahora la jerarquía de sociedades, que por la instalación mundial del mismo imperativo de desarrollo, se integran en un mundo y un tiempo únicos. La globalización es unificación de los ritmos del mundo, todos regulados a la hora occidental, vale decir, sobre las cronotécnicas contemporáneas (Agacinski, 2009 :13).

La Modernidad se arraigó en un proceso de aceleración del tiempo, tendencia manifestada en una progresión espectacular de la performance técnica y también de una acrecentada frecuencia de las mutaciones sociales así como de un aumento del ritmo de vida de los individuos. La modernidad designa entonces además de todas las técnicas revolucionarias un aumento cuantitativo por unidad de tiempo que responde a una dinámica de crecimiento permanente. El individuo moderno está fascinado y aspirado por la velocidad, como lo muestran las prácticas rápidas : fast-food, speed-dating, speed-reading o la sieste éclair. La mayor paradoja es que el progreso técnico, que debía proporcionar más tiempo libre, va acompañado al contrario de una rarefacción de recursos temporales, en la medida en que se exige un crecimiento y una producción siempre más elevados, un ir de un lado a otro cada vez más rapido, una multiplicación de los intercambios sociales. Estamos sometidos a una carrera desenfrenada contra el reloj, carrera indicada por la modernidad del Norte.

El Tiempo, en las promesas de la modernidad , había sido representado como el concepto más alto capaz de hacer una síntesis que cubriría todos los procesos de evolución, aparte de ser la Fuente de donde surge toda creación. El tiempo individual se imbricaría en el Todo y la flecha del tiempo de la Modernidad nos llevaría a que los cerebros, creciendo de manera exponencial, harían crecer el conocimiento de manera fulgurante. Y la técnica nos conduciría a una humanidad viviendo sin preocupaciones, con todo el confort posible. Hartmut Rosa, en su libro Accéleration : une critique sociale du temps, nos hace notar que cuando la modernidad puso el acento en la aceleración, la velocidad construyó nuestra vida, en cuanto a la organización social (calendario, jornada de trabajo, transportes) y en cuanto a nuestras perspectivas subjetivas, sobre todo en lo que se refiere a nuestras elecciones éticas. El tiempo representa un punto de unión privilegiado entre estas dos dimensiones **[20]**. La estructura socio-temporal de la modernidad tardía, o de la surmodernité **[21]** ha conmovido todos los campos de la experiencia humana, reconfigurando nuestro zócalo cultural y nuestras aspiraciones. No se comprende cómo llegamos a la metamorfosis de nuestra relación al tiempo hasta el punto de convertirse en un factor de alienación. La velocidad resultó ser el valor supremo. Más velocidad tenemos, más nos falta el tiempo. Perdemos el control de nuestro destino, no hay proyección hacia un futuro y el todo produce patologías a muchos niveles, desde la depresión hasta la pérdida de influencia sobre lo político. Hartmut Rosa, quien propone una sociología de las estructuras temporales, se pregunta si sobrepasados por la velocidad de nuestro propio movimiento no habríamos alcanzado un punto de inmovilidad total, sinónimo del fin de los tiempos. Y si nos referimos sólo a la etimología de las palabras, auto-catálisis (auto-aceleración) tiene la misma raíz que catalepsia o catatónico, la primera indicando el gran movimiento y las otras dos significando estados que miman la muerte. La aceleración que llama la muerte es sentida aún más por los grupos minoritarios y más vulnerables, pues están obligados a un destierro continuo.

La investigación de fondo de este trabajo, del cual estas páginas son sólo un esbozo, está dirigida a establecer una constatación de los daños causados por la surmodernité en el cuerpo y en las representaciones, en lo imaginario, de los llamados « pueblos originarios », los indígenas. Un representante de la comunidad Toba de Formosa (Argentina) cuenta : "Hay una pobreza instalada que nos viene desde el fondo de la historia. Está la postergación de los pueblos originarios, una vertiente que tiene una aceleración en los últimos años en la constante expulsión de sus tierras, así la destrucción del bosque, su hábitat natural y todo eso, hace que tengamos cada vez más comunidades apretadas en villas miserias » **[22]**. En esta declaración se reúnen varios aspectos tomados en este escrito : aceleración, vaciamiento del espacio, pobreza. Estos pueblos son los más afectados, pues se los obliga a moverse de un lado a otro, al ritmo del gobernante de turno y de sus

negociados. Los movimientos poblacionales se hacen cada vez mas drásticos, violentos y rápidos. Apenas se decide la venta de las tierras que ocupan, deben irse en masa hacia otros parajes. Si también se venden los lugares donde encontraron asilo, deben mudarse otra vez.

En medio de esta continua peregrinación qué resulta de las imágenes primordiales, aquellas que vehiculizan nuestros arquetipos de raza humana, aquellas que cantan la belleza y la generosidad de la tierra, de las estrellas que bajan para sacralizar nuestro espacio, de los dioses que nos trajeron el fuego, de las aguas que esconden inumerables tesoros ? Es decir de lo Imaginario que no sólo es promesa de comunión y de intercambio simbólico [23], sino que también es un « dador » de tiempo. Simplemente porque abre otras dimensiones en donde el tiempo mítico o tiempo inmóvil, es un principio de defensa y de conservación frente a los cambios de la historia. Para Gilbert Durand la función fantástica es una función de Esperanza, y la esperanza como la espera son creadoras de tiempo (Durand, 1984 :480). Qué resulta de los cuerpos sometidos a esta falta de lo eterno, cómo se vive en la más recóndita intimidad la conmoción exterior ?

Los límites en el espacio-cuerpo

El « afuera » y el « adentro » forman una dialéctica de fraccionamiento ; la geometría evidente de esta dialéctica nos ciega cuando la hacemos jugar en dominios de lo imaginario, de las imágenes. Tiene la nitidez filosa de la dialéctica del « sí » y del « no », que decide el Todo. Casi sin darnos cuenta nos construimos una base de imágenes que van a regir todos los pensamientos de lo positivo y de lo negativo. Ya habíamos mostrado, con De Sousa Santos, como una concepción del mundo vuelve operativos algunos conceptos, formas de mirada, ubicación en el tiempo y en el espacio ; y como éstos tienen incidencia en las ciencas sociales, en la economía y en la percepción de este otro que es la Naturaleza. Si nos referimos ahora a la filosofía, diremos que con el « adentro » y el « afuera » el filósofo piensa el ser y el no ser. La metafísica más profunda se ve arraigada dentro de una geometría implícita, que « espacializa » el pensamiento y que convierte el « adentro » y el « afuera » en una oposición formal, para cierto tipo de pensamiento, en tanto que para otros deviene pura hostilidad [24]. La oposición formal es trabajada por el mito. Este trabajo sordo y constante se revela un instrumento de trascendencia que viene a resolver la oposición en un tercer elemento : la sacralización de la tierra y del universo y su repetición en el « adentro » ; cada cuerpo lleva en sí todas las estrellas, la tierra-planeta, las montañas y los ríos, los animales y los árboles.

Pierre Hadot distingue por su parte, tres modos de aproximación de la realidad [25]. Primero lo que se puede llamar el mundo de la percepción cotidiana, manejado por nuestros hábitos y también por la orientación de nuestros intereses (percibimos sólo lo que nos es útil). A esta percepción se le opone el mundo del conocimiento cientiíico, en el que por ejemplo, la tierra gira alrededor del sol. Si bien la revolución coperniciana transformó el discurso teórico de los estudiosos, no cambió en nada la experiencia vivida, pues en la experiencia sentimos la tierra inmóvil, ya que el hombre transporta psicológicamente siempre una relación al suelo. A estos dos modos de percepción se le opone la percepción estética, es decir no percibir las cosas desde el punto de vista utilitario sino en su unidad y en su realidad. La modernidad y la sobre modernidad vehiculizan la aproximación al « afuera » desde los dos primeros modos de aproximación de la realidad, en tanto que las visiones de la Tradición vehiculizan la tercera, una aproximación estética, poética, de la Naturaleza y del otro en general. En un mundo dominado por las dos primeras maneras de percepción del otro y del Otro, qué es del « adentro », de las subjetividades y de los cuerpos ? Para el pensamiento dialéctico- hostil, sin duda el adentro está en lucha con el afuera y este « afuera » es lo que se debe dominar. Para el otro modo de aprehensión de lo real, aquél que ve la unicidad en todo con una mirada poética, ¿cómo es el « adentro » en un medio desertificado, con pozos enormes en lugar de las montañas sagradas, con soja en vez de los árboles que los vieron nacer, sin tierra, sin trabajo, sin ríos dónde pescar ? ¿Cómo perciben sus propios cuerpos ? Estos son los límites que impone la globalización, cuerpos que ya no son continuidades de un todo sagrado, cuerpos débiles, encerrados, cuerpos de sufrimiento. Sin duda los límites se han levantado también entre la Naturaleza de hoy y la imagen que teníamos de ella ; entre los cuerpos y las imágenes que nos acompañaron siempre. Para Michel Maffesoli no es un mundo futuro, un mundo « nouménal » el que forma lo imaginario colectivo, sino un mundo phénoménal, con sus componentes sensibles y concretos, de lo que colegimos la importancia del lugar geográfico para la constitución y armonía de las sociedades. Si hay destrucción del espacio exterior, nos preguntamos qué sucede con el espacio interior, espejo del primero. Para la postmodernidad, tal la enuncia Michel Maffesoli, el acento está puesto en lo táctil, lo que se ve y se toca y es lo que anuncia el cambio de épistémè [26]. Pero para la postmodernidad del Sur, que está perdiendo sus lugares de alta magia, su lazo, su reliance con ríos, selvas y montañas, se anuncia una fractura, que tal vez dará lugar a una conmoción de lo imaginario, tanto individual como colectivo.

Un Imaginario Conmovido

La idea de época esta ligada a la de mundo, así como el tiempo es indisociable del espacio. La hipótesis de un tiempo que sea el tiempo de este mundo, está presente cuando decimos nosotros, en cuanto evocamos con éste sujeto plural una comunidad de « generación ». Pero ¿cuál es el mundo ligado a ésta época ? Nos gustaría ver la cara de este mundo y delimitar su contorno. La realidad del presente es tan difícil de encuadrar como los contornos de un lugar para la percepción ordinaria. El mundo tal como lo percibimos, parece hecho de movimientos incesantes de los que sólo percibimos algunos períodos o secuencias. La imagen en movimiento rápido- desde el cine hasta el video y lo digital- se ha convertido en el modelo técnico de nuestra experiencia : las imágenes pasan, como las cosas y los acontecimientos, según un movimiento continuo. Lo fijo es la excepción, lo móvil es la regla, y lejos de tener ninguna prelación sobre lo móvil, lo inmóvil aparece como una

simple pausa (Agacinski : 23).

La surmodernité ha roto con lo eterno también. Contra la valorización de lo que dura, de lo que permanece o de lo que algún día podría terminarse, esta lógica está acabando con la premisa platónica de la permanencia del ser. Platón decía que el ser en cuanto tal jamás puede pasar, el ser no puede terminar ni morir, enraizado como está en lo eterno. ¿Hay acaso una ausencia de ser, de sentido y finalmente de valor, al haberse cortado este arraigo a lo inmutable ? Tal vez lo que resume la condición del ser actualmente es la palabra « desarraigo ». En este sentido la cuestión de la imagen y de lo imaginario compromete la del ser : si el ser deja de ser eterno y si lo pasajero adquiere dignidad ontológica, las imágenes de eternidad se pierden favoreciendo la aparición de imágenes de un mundo transitorio. Si bien lo imaginario siempre está en movimiento, este imaginario contaba con imágenes de eternidad que, una vez desaparecidas, tendrán que ser reemplazadas por otras capaces de explicar la verdad. Lo cierto es que en este momento no están incorporadas y grande es la desazón de un hombre al ver que un cerro, que siempre fue sagrado, no existe más. Qué hace lo imaginario ante estas ausencias ? ¿Cómo reacciona, adonde irá a poner la necesidad de lo eterno ? Se traducirá en nostalgias ?

Si establecemos junto a tantos pensadores (Durand, Roger Caillois, Bergson, René Thom), que lo imaginario posee una base biológica, ya que hay una interacción del medio (social, cósmico) con los cuerpos, y que los mitos son al hombre lo que el instinto es al animal, podemos inferir que este imaginario no es sólo algo exterior al hombre, sino que pertenece a sus sueños y ensueños, tanto individuales como colectivos, a sus comportamientos, a su biología, a su propia manera de ver, sentir y percibir el mundo. Hombre e imaginario forman un solo tejido y todo lo que ocurre « afuera » será sentido « adentro » con las consecuencias del caso. Forzosamente los cambios exteriores, la destrucción del planeta, la rapidez del tiempo, la explotación irracional de los recursos naturales, el cambio del paisaje, tendrán una incidencia sobre el « paisaje » interior.

Para el hombre que percibe una unidad en la Naturaleza y el Cosmos, los mitos son vividos poéticamente, como un modelo a alcanzar, como una sublimación, como la búsqueda de un tiempo perdido, una meta que va dibujando nuestras vidas. Los mitos cuentan y cantan la Tierra, el sol, los elementos y sus héroes guerreros ; los mitos son un poema, el poema de la vida. En la fenomenología poética de Gaston Bachelard, dos conceptos marcan la aprehensión de ese gran poema : la resonancia y la repercusión [27]. Las resonancias se dispersan sobre los diferentes planos de nuestra vida y del mundo, la repercusión nos llama a una profundización de nuestra propia existencia. En la resonancia nosotros « oímos » el poema, en la repercusión le hablamos, lo hacemos nuestro, lo incorporamos, en suma se produce una transformación del ser. La multiplicidad de las resonancias se unen en el ser de la repercusión y las exuberancias del espiritu humano van a anclar en la profundidad del alma (Bachelard, 1989 :6). Así a cada forma exterior poéticamente cantada, le corresponde una forma interior poéticamente unida. Muchos autores han hablado de montañas interiores, de desiertos interiores, de ríos y bosques interiores, e incluso de un Egipto interior, dando cuenta de que una misma forma puede refractarse en figuras espaciales o figuras vitales. Michel Maffesoli dice « la forma es formante », es decir que somos formados por las imágenes, a nivel individual y a nivel colectivo. Lo que está en juego es el ordenamiento de las constelaciones morfológicas, lo que corresponde bien al ordenamiento de las sociedades o de las micro-sociedades [28]. En este ordenamiento ¿qué sucede cuando las formas formantes van desapareciendo ? Cuando aquellas formas, expresión de continuidad y de eternidad, como las montañas y los mares están alteradas, dañadas o inexistentes, cómo reemplaza el cuerpo el paisaje interior ? ¿Como se catalogaria los nuevos combatientes de lo ecologico ? ¿Hacia cuál límite de lo imaginario se mueven las imágenes, hacia la nostalgia de la Edad de Oro o hacia el consuelo de la Catástrofe final ? [29] Tal vez el movimiento de lo imaginario se va dirigiendo hacia los mitos de destrucción y es justamente en este sentido que hablamos de un imaginario conmovido pues es de señalar la gran cantidad de literatura surgida a propósito del año 2012 Maya y sus predicciones de un final inminente, literatura que inspira tanto a poetas como a científicos. También esta conmoción aparece en la producción acelerada de imágenes sin imaginación y sin imaginario, entendiendo éste como un saber, como sistema simbólico, una puesta en orden de lo real y lo complejo, un sistema de representación que pretende restituir un universo menos enigmático a la conciencia [30]. La cuantificación de las imágenes produce un adormecimiento de la potencia transformadora y de la creatividad de lo imaginario. Gilbert Durand nos dice que hay que desconfiar de éste imaginario de « vestigios » pues rápidamente necesitará de una ética y una estética.

Recordamos aquí a Raoul Girardet cuando señala que todo desorden, incluso los instaurados por los medios de producción, se inscribe en los sueños colectivos y que es por el examen de estos sueños que una sociedad revela de manera segura, sus desórdenes y sufrimientos [31]. Sería un trabajo fecundo observar los nuevos mitos que van surgiendo, ya sea que se originen en los círculos de poder o en las respuestas imaginarias que van dando los pueblos, pues seguramente traerán nuevas figuras que simbolicen la destrucción espacial y la enorme fractura social actuales.

Como dijimos, nuestra preocupación en este trabajo va hacia los pueblos originarios, los « bárbaros » con identidades borradas, los más olvidados de un sistema que se revela por demas caótico. Son los que no tienen posibilidades de operar una restitución de lo imaginario por medio de la cibernética, de computadoras, aparatos fotográficos u otros, que les permitan no sólo ganarle tiempo al tiempo destructor y acelerado, sino también de ganar espacio allí donde el espacio ya no existe. Y la pregunta que nos hacemos es ¿cómo viven los vacíos reinantes en sus cuerpos, como se hace el diálogo « adentro »- « afuera ». Una investigación de campo esta en curso y esperamos aportar algunas conclusiones en un posterior artículo.

Conclusiones

Cuestiones delicadas de límites, de fronteras, de representación, de cuerpos débiles, de cuerpos e identidades borradas, de tierra y de seres en sufrimiento, de divisiones cada vez más grandes, como ésta de Norte y Sur, de destrucción planetaria, no pueden obedecer a un solo centro de información. En este sentido una epistemología del Sur debe imponerse, una lectura propia a aquellos que están abajo de la frontera fijada por el Norte. Lo más inteligente sería reunir un colegio de sabios para saber cómo y cuáles preguntas debemos hacernos. Sin embargo, esto ya fue hecho, dando lugar a la Declaración de Sobrevivencia Planetaria de Vancouver, que nunca llegará a realizarse, teniendo en cuenta los grandes intereses que se juegan, aparte de tener que relevar las verdaderas preguntas sobre ética y responsabilidades. Otra de las iniciativas fue la reciente Cumbre sobre el Cambio Climático, hecha en la ciudad de Cochabamba, Bolivia y convocada por el presidente Evo Morales. Recordemos que la claridad impuesta en el llamado de la convocatoria fue producto de la claridad de objetivos de dicho país, cuya composición indígena alcanza a algo más de un 60°/° del total de la población. El lema de esta reunión fue : « Cambiemos el sistema, no el clima ».

Michel Random nos dice que deberíamos acabar con la concepción materialista de la realidad, concepción de la modernidad, concepción entrópica en ella misma, pudiendo llegar a una destrucción total del planeta. Solamente una concepción holística de lo real, que asocie la parte y el Todo, expresaría una visión conforme al sentido de la Naturaleza y de la Vida. Esta concepción es neguentrópica porque contiene en ella las fuentes creadoras y dinámicas de lo viviente. Debería sumársele la asociación real-conciencia. Este real se presenta bajo la imagen de un huevo cósmico en expansión, siendo esta figura la imagen holográfica de nuestra conciencia. Existe pues una relación o una ósmosis entre la conciencia de lo real y nuestra propia conciencia, siendo consubstanciales e interactuando una sobre la otra. Al interior de este holograma, nuestra conciencia percibe y determina « niveles de realidad » que van a definir la Parte y el Todo y todos los aspectos de la Complejidad, a la vez aparente y escondida. Una visión cualitativa de lo real asociaría el hombre a las leyes profundas de la Naturaleza, « tal como la rama está ligada al árbol ». Lo que nos envía a una cuestión personal y colectiva, aquella de la conciencia y sus responsabilidades [32]. Ponemos en relación con estos propósitos la perspectiva holística propugnada por Michel Maffesoli, resumida en la propuesta sobre el « formismo » o emplazamiento de grandes estructuras. El formismo y la forma- dice el sociólogo- dejan abierta la posibilidad de potencialidades que pueden o no realizarse.

Sin embargo, ante la categoría de la universalidad global, que surge de los propósitos loables de estos dos pensadores europeos, habría que agregarle otra categoría, aquella de la universalidad situada (Mario Casalla) que conciba lo ecuménico como « resultado » y no como punto de partida [33]. Sería necesario preguntarse entonces de qué lado estamos, primero geográficamente hablando, pues una sociología o una filosofía del Sur, nunca serán las mismas que las del Norte, por una sola razón, las realidades son esencialmente diferentes, por ende también los tipos de conocimiento. Este aspecto nos coloca a nosotros, sureños, en otra perspectiva teórica pues se deben afrontar miles y una maneras de dominación, con mil maneras de resistencia, obligándonos a replantearnos los parámetros de todo conocimiento y de toda representación. No puede haber un principio único que nos permita una sola lectura, sino como dice De Sousa Santos, más bien habrá que elaborar, inventar una forma de conocimiento o teoría de la traducción capaz de hacer inteligibles las diferentes luchas [34]. Este pensador nos dice que hay que hacer una distinción entre las teorías de la postmodernidad, el postmodernismo celebratorio y el postmodernismo de oposición. El primero, centrándose en la desconstrucción y en la exaltación de la contingencia, abandona la tarea de pensar alternativas a lo que se critica. El de oposición toma la crítica a la modernidad como punto de partida para la construcción de alternativas epistemológicas y políticas. Pero aún estamos en un momento en donde no se han ideado soluciones, ni de un lado ni del otro, encontrándonos en un punto de transición, donde hay una disyunción entre los problemas de la modernidad y las posibles soluciones de la postmodernidad. Esa disyunción debe ser tomada como punto de partida para afrontar los desafíos derivados del intento de construir una teoria crítica postmoderna. De Sousa Santos propone inventar un conocimiento de emancipación [35]. Una forma de conocimiento y de reconocimiento, de reconocimiento del otro como sujeto y no como objeto, un conocimiento de solidaridad. Constatamos nosotros que esta premisa está incluida en la subversión epistemológica planteada por la Teoría de lo Imaginario (Bachelard, Durand, Wunenburger, Maffesoli). Lo que resulta pertinente de De Sousa Santos es que ve la teoría crítica postmoderna como el intento de reconstruir el concepto y la práctica de la transformación social emancipatoria, en donde se exploren formas específicas de socialización, de educación, de trabajo, que promueven la generación de subjetividades rebeldes o por el contrario, conformistas [36]. Michel Maffesoli adelantaba ya que hay que saber unir el « formismo » o grandes cuadros de análisis con la descripción empática de situaciones concretas [37].

Por el momento sólo podemos constatar el cambio espacio-temporal y la conmoción sufrida en los imaginarios, producto de la hiperglobalización y de las nuevas divisiones del planeta Tierra. Una pequeña conclusión nos permite nombrar el deterioro de los cuerpos, sujetos a innumerables enfermedades nuevas o al concurso de varias enfermedades mortales conocidas. Los Tobas, Wichis y Guaraníes argentinos, de las provincias del Chaco, Formosa y Salta sufren de varias enfermedades juntas, mal de Chagas, tuberculosis, lepra, desnutrición. Situación que no es muy diferente de los « sur » en todo el globo. Esperemos pues que la humanidad sepa dar una solución de fondo dentro de un marco teórico que implemente un conocimiento de emancipación incluyendo una categoría de lo universal situado ; y sobre todo que podamos luchar contra las megamáquinas del poder económico.

Notas

1] Gilbert Durand. Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale. Bordas. Paris. 1984. p. 461.
2] Gilbert Durand. Structures- Eranos I. Ed. La Table Ronde. Paris. 2003. p. 119.
3] Arturo Andrés Roig. « Pensar la mundializacion desde el Sur ». Consultado en internet. Archivo PDF. « arturo andrés roig » buscador Google.
4] Extraído del poema de Neruda « Oda a La Cruz del Sur ».
5] Gilbert Durand explica la viscosidad como lo adhesivo de una representación nocturna (estructuras místicas del Régimen Nocturno de imágenes) que se manifiesta en diferentes dominios ; social, afectivo, perceptivo, representativo. Es lo contrario de la separación o spaltung, estructura del Régimen Diurno, propia a la Modernidad occidental. Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire. Op. Cit. pp. 310-311.
6] La guerra de Las Malvinas fue inciada el 2 de abril de 1982, por un gobierno militar argentino en decadencia, que pretendió inyectar un componente simbólico a un pueblo desengañado, para recuperar credibilidad. Más allá de estas circunstancias, la Argentina reclama desde el año 1882 la soberanía de estas islas, que siendo argentinas, fueron tomadas de fuerza por una invasión inglesa, tratando de saciar su gran apetito imperialista. Cómo se puede pretender tener parte de un reino a más de 20.000 km de distancia de ese reino ? Este es el principal argumento blandido por la Argentina. La discusión está siendo reavivada por el descubrimiento de grandes reservas petrolíferas en dichas islas, la Argentina imponiendo una restricción de tráfico marítimo ya que las Islas están en aguas territoriales argentinas.
7] Serge Gruzinski habla del comienzo de la mundialización ya en los momentos de la gran expansión europea. Les Quatre Parties du Monde. Histoire d'une mondialisation. Ed.de la Martinière. Paris. 2004.
8] Miguel Rojas Mix. América Imaginaria. Editorial Lumen. Palabra Imaginaria I. Barcelona. 1992. p.10.
9] Georges Gusdorf. Mythe et Métaphysique. Introduction à la philosophie. Champs Flammarion. Paris. 1984. p. 58.
10] Andrés Arturo Roig, el filósofo argentino, nos dice que no se debe decir que en A. Latina « no se hace filosofía », pues eso falta a la verdad. Nuestra manera de hacer filosofía –afirma-- es desde un ángulo mucho más presente y pragmático.
11] Boaventura de Sousa Santos. Una Epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social. Clacso-Siglo XXI. México. 2009. pp. 65-97.
12] Citado en Ibidem.
13] Andrews, 1998 :35, citado en Ibidem.
14] José Sanchez Parga « Comment le nouvel ordre global insécuritaire se manifeste-t'il en Amérique Latine ? eadi.org/gc2005/confweb/papersps/Jose_Sanchez Parga.pdf.
15] Gilman, 1978 : 31, citado por De Sousa Santos in Ibidem.
16] Expresión que siempre utiliza el sociólogo Michel Maffesoli en sus conferencias y libros.
17] Michel Maffesoli. « La barbarie à visage humain : les tribus postmodernes ». in Les Cahiers Européens de l'Imaginaire : La Barbarie. CNRS Editions. Janvier 2009. pp. 11-16.
18] Michel Random. « La mutation du futur, la conscience et les niveaux de réalité ». In Un Chemin Commun vers l'Avenir. Colloque de Tokyo. Rapport Final UNESCO/UNU. p. 57.
19] Sylviane Agacinski. El Pasaje. Tiempo, modernidad y nostalgia. Ed. La Marca. Buenos Aires. 2009. p.11.
20] Jérémie Grojnowski. Resumen del libro de Hartmut Rosa. Accéleration : une critique sociale du temps. Ed. La Découverte. Paris. 2010. 474 p.
21] Serge Latouche usa esta palabra en su obra Décoloniser l'Imaginaire. La pensée créative contre l'économie de l'absurde. Ed. Parangon. Paris, 2003. 177 p.
22] Prensa Tupac Amaru. Despacho semanal N° 53, 13 de julio de 2010.
23] Michel Maffesoli. Essais sur la Violence Banale et Fondatrice.CNRS Editions. Paris, 2009. p. 110.
24] Gaston Bachelard. La Poétique de l'Espace. Quadrige PUF. Paris, 1989. pp. 191-192.
25] Pierre Hadot. Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature. NRF Gallimard. Paris, 2004. pp. 119-120.
26] Michel Maffesoli. Notes sur la Postmodernité. Le lieu fait lien. Editions du Félin/ Institut du Monde Arabe. Paris, 2003. pp. 62-63.
27] Gaston Bachelard. La Poétique de l'Espace. Quadrige PUF. Paris, 1989. P. 6.
28] Michel Maffesoli. « Le Formisme comme raison sensible ». In Les Figures de la Forme. Sous la Dir. De Jean Gayon et de Jean-Jacques Wunenburger. Ed. l'Harmattan. Col. Conversciences. Paris. 1992. p. 118.
29] Georges Gusdorf. Mythe et Métaphysique. Introduction à la philosophie. Flammarion. Paris, 1984. p. 18.
30] Patrick Tacussel. « Imaginaire et esthétique sociale : proximité épistemologique ». In Les Figures de la Forme. Op. Cit. p. 123.
31] Raoul Girardet. Mythes et Myhtologies Politiques. Ed. Du Seuil. Paris. 1986. Contratapa.
32] Michel Random. « La mutation du futur, la conscience et les niveaux de réalité ». In Un Chemin Commun vers l'Avenir. Colloque de Tokyo. Op. Cit. p. 58.
33] Mario Casalla. « La construcción de un nuevo « imaginario » latinoamericano en la era global ». Fichier PDF. p. 87. www.taciturno/spip.php?auteur27.
34] Boaventura de Sousa Santos. « Por qué se ha vuelto tan difícil construir una teoría crítica ? Entrevista. En Taciturno / Imaginarios.
www.taciturno/spip.php?auteurs.
35] Ibidem. p. 7.
36] Ibidem. p. 9.
37] Michel Maffesoli. Eloge de la Raison Sensible. Grasset & Fasquelle. Paris. 1996. pp. 265-266.

Bibliografía

AGACINSKI, Sylviane. El pasaje. Tiempo, modernidad y nostalgia. Ed. La Marca. Trad. Victor Goldstein. Buenos Aires, 2009. 195 p.
BACHELARD, Gaston. La poétique de l'espace. Quadrige PUF. Paris, 1989. 214 p.
CASALLA, Mario. « La construccion de un nuevo « imaginario » latinoamericano en la era global » PDF. www.taciturno/spip.php?auteur27
DE SOUSA SANTOS, Boaventura. Una epistemologia del Sur. La reinvencion del conocimiento y la emancipacion social. Clacso Coediciones Siglo XXI. México, 2009. 368 p.
« Por qué se ha vuelto tan dificil construir una teoria critica ? ». www.taciturno/spip.php?auteurs
DURAND, Gilbert. Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale. Ed. Dunod. Paris, 1984. 536 p.
Structures/Eranos I. Préf. De Michel Maffesoli. Ed. La Table Ronde. Paris, 2003. 347 p.
GIRARDET, Raoul. Mythes et Mythologies politiques. Ed. Du Deuil. Paris, 1986. 211 p.
GRUZINSKY, Serge. Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation. Ed. de la Martinière. Paris. 2004. 550 p.
GUSDORF, Georges. Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie. Champs Flammarion. Paris. 1984. 366 p.
HADOT, Pierre. Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature. NRF Gallimard. Paris, 2004. 394 p.
LATOUCHE, Serge. Décoloniser l'imaginaire. La Pensée créative contre l'économie de l'absurde. Ed. Parangon. Paris. 2003. 173 p.
MAFFESOLI, Michel. Essais sur la violence banale et fondatrice. CNRS Editions. Paris, 2009. 212 p.
Eloge de la Raison Sensible. Grasset & Fasquelle. Paris. 1996. 279 p.
« La barbarie a visage humain : les tribus postmodernes » In Les Cahiers Européens de l'Imaginaire : La Barbarie. CNRS Editions. Paris, 2009. Pp. 11-16.
« Le formisme comme raison sensible » in Les Figures de la Forme. Sous la dir. De Jean Gayon et de Jean-Jacques Wunenburger. Ed. L'Harmattan. Paris, 1992. pp. 113-122.
RANDOM, Michel. « La mutation du futur, la conscience et les niveaux de réalités » in Science et Culture : Un Chemin Commun vers l'Avenir. Colloque de Tokyo. Rapport Final. UNESCO/UNU.
ROIG, Arturo Andrés. « Pensar la mundializacion desde el Sur ». Consultado en internet. Archivo PDF.
ROJAS MIX, Miguel. América Imaginaria. Ed. Lumen. Palabra Imaginaria I. Barcelona, 1992. 252 p.
ROSA, Hartmut. Accéleration : une critique sociale du temps. Ed. La Découverte. Paris. 2010. 474 p.
SANCHEZ PARGA, José. « Comment ce nouvel ordre insécuritaire se manifeste- t'il en Amérique Latine ? eadi.org/gc2005/confweb/papersps/Jose_Sanchez Parga.pdf.
TACUSSEL, Patrick. « Imaginaire et Esthétique sociale » in Les Figures de la Forme. Sous la dir. de Jean Gayon et de Jean-Jacques Wunenburger. Ed. L'Harmattan. Paris, 1992. p. 123-134.

M@GM@ ISSN 1721-9809
International Protection of Copyright and Neighboring Rights

Périodique électronique fondé et dirigé par le Sociologue Orazio Maria Valastro
Revue enregistrée n.27/02 du 19/11/02 dans le Registre Presse du Tribunal de Catania
Rédaction: via Pietro Mascagni n.20, 95131 Catania-Italie
Directeur Responsable : Orazio Maria Valastro
Inscrit dans le répertoire de la presse spécialisée de l'Ordre des Journalistes de la Sicile
Périodique diffusé par l'host SARL OVH avec siège à Roubaix-France